Colecţia BIBLIOTECA ITALIANĂ sub îngrijirea lui Marin Mincu

Gianni Vattimo Pier Aldo Rovatti

Gândirea slabă

Texte de: Leonardo Amoroso/ Gianni Carchia/ Giampiero Comoii/ Filippo Costa; Franco Crespi/ Alessandro Dai Lago; Umberto Eco; Maur Diego Marconi/ Pier / Gianni Vatt

V82380S*

Traducere de Ştefania *TJimx*".

Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti – ÎL PENSIERO DEBOLE Idee / Feltrinelli, Milano, 1983

Pontica 1998 pentru această versiune ISBN 973 – 9224 – 20 – 2

Pier Aldo Rovatti şi Gianni Vattimo PREMISĂ

1. Dezbaterile filosofice au astăzi cel puţin un punct de convergenţă: nu se mai dă o întemeiere unică, ultimă, normativă.

În anii '60 se căuta o *altă* întemeiere. Dacă un sens al cunoaşterii apărea ca deja cristalizat, filosofia se însărcina să întâmpine tocmai această „criză" şi se punea în mişcare pentru a încerca să schimbe decorul, să lege altfel între ele disciplinele, şi mai ales ştiinţele umaniste, într-o urzeală nouă: fie una structuralistă, fie fenomenologică. Alternativa, schematizând lucrurile, era aceasta: fie să se recurgă la structuri lipsite de centru şi de finalitate, adică, într-un cuvânt, fără subiect, fie să se încerce a se bate moneda unei subiectivităţi nesubstanţialiste, mai fluide, şi în devenire. Exemplul cel mai grăitor era oferit de dezbaterea din jurul fundamentelor marxismului. În timp ce redescoperirea lui Marx ca „filosof voia să sugereze că şi categoriile economico-politice puteau fi acum înţelese pornind de la un sens filosofico-existenţial, de la ideea de om privit ca subiect pe cale de constituire şi situat în chip

finalistic în vederea unei realizări (ne gândim la Sartre), pe de altă parte, şi în mod predominant, antiumanismul structuralist refuza simplificarea scientistă, şi punea, în schimb, în valoare, o idee complexă de structură cu mai multe dimensiuni, cu mai multe centre, cu mai multe straturi temporale relativ autonome, dotate cu raporturi cauzale nonliniare. Atât subiectul, cât şi obiectul, în definitiv, încercau să scape de o ipostaziere reductivă, adică de un subiectivism conştienţialist sau de un obiectivism scientist, şi fiecare încerca să se redefinească pe cont propriu, ambele luându-şi însă distanţele cuvenite faţă de o metafizică schematică.

Tabloul următor, cel din anii ’70, apare marcat de un optimism destul de minor. În el pătrunde ochiul nemilos al unei gândiri fără redempţiune, una „negativă”, prin care este însă posibil să fie văzute numeroasele reziduuri metafizice rămase active şi ascunse. Un fel de reactiv chimic este făcut să treacă prin teoriile structuraliste şi prin filosofiile noii subiectivităţi: acestea se colorează, dau la iveală pretenţiile totalizatoare, acea lege care-şi joacă încă cu multă îndemânare rolul de „reductio ad unum”. „Criza” fundamentelor, în acest moment, nu mai poate fi tratată ca un adevăr nociv ce ar putea fi răsturnat prin unul nou: criza se mută de fapt chiar în interiorul ideii înseşi de adevăr. Disputa îşi schimbă tonul: izbucneşte permanent în el, chiar dacă-i neplăcut, un element tragic, şi toate poziţiile sunt în cele din urmă, cu sau fără ştirea lor, nişte modalităţi pentru a elabora sau pentru a ţine la distanţă acest element, pe care un limbaj devenit opac din cauza unei îndelungate obişnuinţe continuă să-l numească „iraţional”.

Întrebarea este: trebuie să se renunţe neapărat la adevăr sau pot fi invocate nişte „raţiuni” noi, mai puţin pretenţioase, care să calce cu uşurinţă falia fără ca teoria să-şi piardă din putere?

În Franţa, ca să dăm un singur exemplu, Foucault încerca, tocmai pentru a-şi depăşi propriul său structuralism anterior, să dizolve cunoaşterea într-o

multiplicitate de strategii raţionale, de dispozitive locale, orizontale, renunţând sistematic să se mai întrebe „Cine?” (= care subiect) şi „pentru ce” (= potrivit cărui *telos),* scoţând adică în afara jocului subiectul şi sensul istoriei ca pe nişte produse secundare şi înşelătoare.

În Italia, în acest timp, dezbaterea se purta înjurai „crizei raţiunii”: se încerca nu atât ca raţiunea să fie făcută să funcţioneze, cât să fie „salvată” de fantoma iraţionalistă ce fusese prea puţin exorcizată. Cazul italian e tipic. Nietzsche, Benjamin, Heidegger şi însuşi Wittgenstein pătrundeau mai întâi acoperit şi, apoi, în mod deschis în dezbatere producând tot felul de amestecături şi combinaţii, desigur simptomatice, dar care nu au depăşit aproape deloc rezistenţa unei anumite atitudini, din teorie, pe care, probabil, o putem numi „politică”: o teorie, adică, înţeleasă ca putere, capacitate de control, implicare, totalizare. Renunţarea explicită la orice întemeie metafizică era întotdeauna contrabalansată de tentativa de a salvagarda capacitatea de sinteză, puterea totuşi generalizatoare, deocamdată, a raţiunii.

2. Studiile adunate în volumul de faţă, care cu greu ar putea fi unificate sub aceeaşi etichetă, dată fiind provenienţa lor diferită şi orientările teoretic diferite ale autorilor, au în comun ideea (sau senzaţia, impresia, presupunerea) că atât disputele italiene în jurul crizei raţiunii (prin efortul lor de a restaura, fie şi numai în cadrul unora dintre „jocuri” sau contexte, aceeaşi stricteţe a raţiunii clasice sau prin propunerea-nostalgică de a reconstitui o raţiune globală, aceea a noii societăţi, deja „revoluţionate”, mai legitimă deoarece mai capabilă să includă ceea ce raţiunea clasică exclusese), cât şi multe dintre versiunile post-structuralismului francez (de la rizomurile lui Deleuze până la microfizica lui Foucault), încă mai nutresc o nostalgie mult prea mare după metafizică, şi că nu duc cu adevărat până la capăt experienţa *uitării* fiinţei, sau a „morţii lui Dumnezeu”, pe care mai ales Heidegger şi Nietzsche au anunţat-o culturii noastre. Titlul *„Gândirea slabă* sugerează toate acestea:

esenţialmente ideea că: a) ar trebui luată în serios descoperirea nietzscheeană, şi poate şi marxistă, a nexului dintre evidenţă metafizică (şi deci obligativitate a temeiului) şi raporturile de dominare, înăuntrul şi în afara subiectului; b) fără ca totuşi această descoperire să încline imediat spre o filosofie a emancipării cu ajutorai demascării şi al demistificării, ci dimpotrivă, îndreptând o nouă privire, mai amicală, deoarece e mai destinsă şi mai puţin neliniştită metafizic, către lumea aparenţelor, a procedeelor discursive şi a „formelor simbolice", văzându-le ca pe locul unei posibile experienţe a fiinţei; c) nu însă în spiritul unei „glorificări a simulacrelor" (Deleuze), care ar sfârşi prin a le conferi acestora aceeaşi greutate ca şi lui *ontos on* metafizic, ci în direcţia unei gândiri capabile să se articuleze (deci să „raţioneze") într-o lumină pe jumătate scăzută (potrivit unuia dintre sensurile cele mai verosimile ale *Lichtung-ului* heideggerian); d) înţelegând şi identificarea dintre fiinţă şi limbaj – destul de problematică – pe care hermeneutica o preia de la Heidegger, nu ca pe un mod de a regăsi fiinţa originară, adevărată, pe care metafizica a uitat-o prin consecinţele ei scientiste şi tehnologice; ci ca pe o cale pentru a întâlni din nou fiinţa ca urmă, amintire, o fiinţă consumată şi slăbită (şi numai prin aceasta demnă de atenţie).

Acestea sunt, deci, reperele teoretice ale multora dintre autorii studiilor de faţă. Nu ale tuturor, şi nu toate având valabilitate în acelaşi fel, chiar şi în cazul celor care se recunosc în ele. Însă poate fi util să le punem cap la cap în această formă care nu este nicidecum exhaustivă, ci mai degrabă compoziţional-muzicală, cu scopul de a evita ca „slăbiciunea" gândirii aflată în chestiune să fie înţeleasă în mod eronat ca o abdicare de tip cultural-istoric, ca o apologie indirectă a ordinii de lucruri existente în care direcţia istoriei pare să fie lăsată în seama unor agenţi foarte diferiţi de meditaţia filosofică. Slăbiciunea gândirii în raport cu lumea, şi deci şi în raport cu societatea, este probabil un singur aspect al *impasului* în care gândirea a ajuns să se găsească la finele aventurii ei metafizice. Ceea

ce contează acum este să regândim sensul acestei aventuri şi să explorăm căile pentru a merge mai departe: exact aşa, cu ajutorai negării – nu la nivel de raporturi sociale, în primul rând, ci la nivel de conţinuturi şi moduri ale gândirii înseşi – a acelor trăsături metafizice ale gândirii, dintre care prima între toate este „forţa" pe care ea a crezut întotdeauna că trebuie să şi-o atribuie în numele accesului ei privilegiat la fiinţa ca fundament.

Dar prin celede mai sus nu am spus prea multe pentru o caracterizare „pozitivă" a gândirii slabe. Expresia funcţionează mai întâi de toate „în chip slab", dacă se poate spune astfel, ca o deviză polivalentă şi cu frontierele în chip voit neconturate, dar care oferă o indicaţie: raţionalitatea trebuie, în propriu-i cadru, să se deportenţeze, să cedeze teren, să nu se teamă de a da înapoi către acea presupusă zonă de umbră, să nu rămână paralizată faţă de pierderea reperului luminos, unic şi stabil, cartezian.

„Gândirea slabă" este prin urmare, cu siguranţă, o metaforă, şi într-un fel, un paradox. Nu va putea, oricum, să devină sigla vreunei noi filosofii. Este un mod de a spune provizoriu, poate chiar contradictoriu, însă marchează un parcurs, indică un sens de parcurgere: este o cale ce face bifurcaţie de la acea raţiune cu sens de dominare, oricum ar mai fi ea tradusă şi camuflată, şi de la care, cu toate acestea, ştim că un rămas-bun definitiv este tot aşa de imposibil să ne luăm. O cale ce va trebui să continue a se bifurca.

Se începe, probabil, cu o pierdere, ori, dacă voim să spunem altfel, cu o renunţare. Dar încă de la început se poate descoperi că aceasta este şi îndepărtarea de o constrângere, respingerea unui obstacol. Sau, mai bine zis, este asumarea unei anume atitudini: încercarea de a ne plasa într-o etică a slăbiciunii, care nu e simplă, ci costă chiar scump, şi e mai puţin dătătoare de siguranţă. Un echilibru dificil între contemplarea dătătoare de abisuri a negativului şi ştergerea oricărei origini, adică traducerea din nou a oricărui lucru în practici, în „jocuri", în tehnicile

valabile doar local.

În al doilea rând, e o experimentare, a încercare de a schiţa nişte analize, de a ne mişca în teren.

În direcţia trecutului: „gândirea slabă” se poate reapropia de trecut cu ajutorul acelui filtru teoretic ce s-ar putea numi „pietate” / *pietas I.* O nesfârşită cantitate de mesaje, aceea pe care tradiţia o trimite către noi, poate fi ascultată din nou de o ureche care-i pregătită.

În prezent: e suficient să observăm câte domenii şi câte obiecte poate să excludă privirea totalizatoare; ba chiar e nevoită să o facă. Preţul plătit de raţiunea *forte* este o impresionantă limitare a obiectelor ce pot fi văzute şi despre care poate vorbi.

În fine, şi în direcţia viitorului, aceea către care „gândirea slabă” ar putea părea oprită să meargă. La urma urmei, de ce să nu avansăm ipoteza că un comportament mai reţinut al gândirii forte ar putea produce o întâlnire pe un alt teritoriu decât cel normativ şi disciplinar, pe care sunt stipulate de obicei toate „acordurile” noastre?

Însă deja am ajuns prea repede şi prea departe. În momentul de faţă problema este să tatonăm unele mişcări, unele uşurări. E mai uşor de polemizat cu ceea ce se cunoaşte. Şi mai sunt destule monede false – încă în circulaţie – de depistat.

Gianni Vattimo

DIALECTICĂ, DIFERENŢĂ, GÂNDIRE SLABĂ

Gândirea slabă, cea căreia îi încercăm în studiul de faţă să-i schiţăm trăsăturile, are cu dialectica şi cu diferenţa o legătură ce nu este, în principal, sau nu e numai – una de „depăşire”, ci mai degrabă s-ar putea defini cu ajutorul termenului heideggerian de *Venvindung,* termen ce devine el însuşi inteligibil doar în cadrul unei viziuni „slabe” despre ceea ce înseamnă a gândi. Nu putem, oricum, să citim raportul dintre cei trei termeni ca pe un itinerar, ca pe o trecere de la ceva la altceva: gândirea slabă nu a lăsat pur şi simplu în spate dialectica şi gândirea diferenţei; ele constituie pentru ea, dimpotrivă, un trecut în sensul acelui *Gewesenes* heideggerian, care

are mai mult de-a face cu trimiterea şi cu destinul.

Cu aceasta am spus, însă, şi faptul că a porni de la dialectică şi de la diferenţă nu e o opţiune teoretică ce ar trebui sau ar putea fi radical justificată. Aceşti doi termeni, şi ce înseamnă ei, anume, în situaţia noastră, sunt nişte „daturi" de destin în sensul trimiterii: sunt două repere pe care se întâmplă să le întâlnim totdeauna, atunci când ne apucăm să gândim aici şi acum. Poate că mai ales gândirea „forte", adică cea a stringenţei deductive, ar trebui să se teamă să nu-i scape „mutarea" iniţială, cea după care, odată efectuată, jocurile ar fi deja făcute. Dar e adevărat că nu se poate sări peste această chestiune nici din punctul de vedere al unei viziuni slăbite a gândirii: aceasta din urmă, dimpotrivă, se constituie, tocmai, presupunând posibilitatea ca, în sens contrariu unei poziţionări sever metafizice a problemei începutului (a te mişca pornind de la principiile prime ale fiinţei) sau a uneia metafizico-istoriste (à la Hegel: fiinţa nu are principii prime, ci un proces providenţial: a gândi înseamnă a te ridica la înălţimea vremurilor), să se dea o a treia cale, de marcă „empiristă", fără însă vreo pretenţie de a porni de la o experienţă pură sau purificată de orice condiţionare istorico-culturală. Experienţa de la care putem porni, şi căreia trebuie să-i fim fideli, e aceea a lui „înainte de toate şi în general", cea de zi cu zi, care este întotdeauna şi istoriceşte

— Ceea-ce-a-fost-adunat-laolaltă-în-esenţă / ceea ce s-a rostuit, s-a gospodărit: vezi şi glosarea acestui termen heideggerian în M. Heidegger, *Pe drumul gândirii,* trad. Şi note introductive de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, Buc., 1988, p. 439 [n „tr.]

definită, şi culturaliceşte plină de conţinut. Posibilităţile experienţei nu implică nişte condiţii transcendentale la care să fie cu putinţă să ajungem prin vreo reducţie sau *epoche* care să suspende adeziunea noastră la nişte orizonturi cultural-istorice, lingvistice, categoriale. Condiţiile de posibilitate ale experienţei sunt

întotdeauna definite; sau, cum spune Heidegger, *Dasein-ul* e proiect aruncat, *din când în când* aruncat, întemeierea, îndrumarea, trimiterea-de-început a discursului nostru nu poate fi, cu alte cuvinte, decât întemeiere hermeneutică1.

Chiar logica cu care discursul înaintează – pentru că o logică există, iar desfăşurarea nu e arbitrară – e o logică înscrisă în situaţie, făcută din procedee de control care sunt date din când în când, în acelaşi mod *non-pur* în care sunt date şi condiţiile cultural-istorice ale experienţei. Poate că modelul la care trebuie să ne gândim şi care este însă dintotdeauna efectiv în act în modul de a proceda al filosofiei, chiar şi atunci când lucrul acesta se interpretează altfel, este cel întâlnit în critica literară şi artistică: discuţiile şi evaluările critice pornesc întotdeauna de la un ansamblu de canoane care sunt istoriceşte constituite de către istoria artelor şi a gustului...

În acest mod ne-pur, aşadar, presupunem că, dacă ne propunem să filosofâm aici şi acum – adică astăzi, în Italia, şi în raport cu ceea ce este acum contextul filosofic italian, prin legăturile lui cu filosofia european-continentală care încă prevalează – întâlnim un concept larg răspândit, cu toate trăsăturile lui atât de problematice: conceptul de dialectică. Cu el trebuie să începem să ne încheiem socotelile. Ca să ne înţelegem, e folositor (şi corect din punct de vedere hermeneutic) să ne referim la o operă emblematică (chiar şi aici, opţiunea e în lucrurile însele, în situaţie) pentru prezenţa dialecticii în gândirea contemporană, şi anume la *Critica raţiunii dialectice* a lui Sartre2. În ea, dialectica este caracterizată în legătură cu două noţiuni principale: cea de totalitate şi cea de reapropiere. Sartre parcurge din nou aceleaşi căi ale dialecticii parcurse şi de Hegel: adevărul e întregul; iar formarea autentică a omului constă în a se aşeza din punctul de vedere al totului.

Ce anume înseamnă că adevărul este întregul putem încerca să înţelegem nu atât reconstituindu-l pe Hegel, ci uitându-ne, mai apropiat de noi, la practica criticii

ideologiei, atât de răspândită în gândirea de astăzi. Critica aceasta nu se prea desfăşoară, aşa cum adesea suntem înclinaţi să credem, ca muncă de dezvăluire a ascunsului (potrivit unei accepţii care o apropie de o anume concepere a hermenuticii ca „şcoală a suspiciunii”), ci ca efort de reorganizare dintr-un punct de vedere non parţial, deci capabil

să surprindă totalitatea ca atare. Ideologia nu e numai acea gândire falsă, ce exprimă (inconştient) într-o manieră mascată adevărul care stă dedesubt; ideologia maschează deoarece e gândire parţială. Reconstituire a totalităţii înseamnă şi reapropiere: numai când panorama e în întregime desfăşurată, noi dispunem de ea cu adevărat. Ceea ce este central la Sartre şi în dialectica secolului al XX-lea, care ţine cont de lecţia lui Marx şi de critica acestuia faţă de aspectele idealiste ale lui Hegel, e conştientizarea caracterului problematic al raportului dintre totalitate şi reapropiere. *Critica raţiunii dialectice* este o critică în sensul kantian al termenului: caută să lămurească în ce condiţii e posibilă, în mod concret, constituirea unui punct de vedere total, neideologic. Se ştie cum anume rezolvă Sartre, chiar şi într-un fel ce nu e definitiv, problema: o cunoaştere total-reapropiată efectiv se înfăptuieşte numai în conştiinţa grupului-în-fuziune, a grupului revoluţionar în acţiune, în care teoria şi practica sunt una, iar perspectiva unuia singur coincide pe deplin cu aceea a tuturor celorlalţi. Dar dincolo de această soluţie şi de problemele pe care ea totuşi le conţine (tendinţa de recădere în alienarea practicului-inert, odată trecute momentele revoluţionare „calde”), ceea ce contează din analiza lui Sartre este faptul de a fi clarificat o dată pentru totdeauna (ni se pare nouă) caracterul mitologic al celorlalte soluţii ale problemei dialecticii; mai întâi de toate al celei lukâcsiene, care atribuia, ca şi Marx, proletariatului expropriat, întrucât e expropriat, capacitatea unei viziuni totalizatoare a sensului istoriei şi

garanta apoi, în chip leninist, verosimilitatea acestei viziuni totalizatoare identificând conştiinţa de clasă cu avangarda proletariatului – anume partidul şi birocraţia lui. Sartre a urmărit până la capăt – s-ar putea spune – problema felului cum fiecare dintre noi poate deveni spiritul absolut hegelian; şi de aceea nu putea să nu se izbească de un eşec. Însă în eşecul criticii sartriene se poate citi şi o clară achiziţie pozitivă pentru gândire: dovedirea raportului dintre un ideal al cunoaşterii total-reapropiate şi structura de dominaţie pe care aceasta, însă, ar trebui chiar ea s-o răstoarne. Revenirea la practicitatea-inertă, după momentele calde ale revoluţiei, nu înseamnă decât că ştiinţa totalizant-reapropiată nu poate subzista decât ca o nouă formă de proprietate (şi chiar, mai ales, în sensul lingvistic al cuvântului: dominarea propriului contra metaforei…). Acest fapt nu este, el, doar transpunerea în scris a experienţei istorice a revoluţiilor din secolul nostru; această experienţă, la o adică, e o dovadă (nu o consecinţă) a slăbiciunii şi a lipsei de subzistenţă internă – ce se poate demonstra mai ales la nivel teoretic – a idealului reapropierii.

12

Să luăm un alt mare exemplu de gândire dialectică, acela al lui Walter Benjamin, şi în special *Tezele de filosofie a istoriei3.* Aici, referindu-se explicit la cea de a doua *Privire inactuală* a lui Nietzsche, Benjamin supune criticii imaginea timpului istoric ca înaintare omogenă – aceea care stă la baza credinţei în progres, dar şi a aşteptării evenimentului „necesar” al revoluţiei. Ideea unui curs progresiv al timpului, şi în fond ideea că ar avea loc ceea ce se cheamă *Istoria,* este expresia culturii stăpânilor: istoria ca linie unitară este în realitate doar istoria a ceea ce a învins: ea se constituie cu preţul excluderii, mai întâi din practică şi apoi şi din memorie, a unei mulţimi de posibilităţi, de valori, de imagini: mai mult dispreţul faţă de lichidarea aceasta, decât dorinţa de a asigura un destin mai bun celor ce vor veni, este ceea ce animă, cu adevărat,

după Benjamin, hotărârea revoluţionară. Aceasta, prin urmare, are în vedere o mântuire care să-i răzbune, deci să le dea înapoi cuvântul, acelora care au fost excluşi şi uitaţi în istoria lineară a învingătorilor. Din acest punct de vedere, revoluţia ar trebui să răscumpere tot trecutul, şi de fapt, tocmai în asta ar părea să consiste dreptul ei sfânt, superioritatea ei asupra culturii stăpânitorilor.

Acestui lucru, totuşi, Benjamin îi opune o preocupare „constructivă”: materialismul istoric nu poate „să-şi irosească puterile cu târfa numită ce-a fost odată, prin bordelul istorismului” (Teza 16); nu tot trecutul ca trecut poate şi trebuie să fie răscumpărat; răscumpărarea are loc numai printr-o perspectivă de construcţie alternativă la aceea a istorismului burghez: „Mesia nu vine numai ca mântuitor, ci şi ca învingător al Antihristului” (Teza 6). În acest sens, însă, dreptul sfânt al revoluţiei nu mai e fondat pe capacitatea ei de a răscumpăra tot ce a fost exclus; este acum dreptul unei forţe noi ce se exercită prin alte acte de excludere.

Dificultăţile pe care interpreţii le întâlnesc atunci când citesc de comun acord această scurtă scriere a lui Benjamin oglindesc probabil, într-un caz emblematic, probleme care privesc dialectica în ansamblul ei. Mai specificat, se poate spune că astfel de probleme prezente în toată gândirea dialectică de tentă materialistă a secolului al XX-lea, se reflectă în acel adevărat *paihos micrologic* care străbate *Tezele* benjaminiene. Îngerul din tabloul lui Klee, despre care Benjamin vorbeşte în teza 9, e cuprins de o mare milă pentru ruinele pe care istoria le acumulează la picioarele lui, pentru tot ce putea să fie, şi nu a fost, sau nu mai este, pentru ceea ce n-a produs adevărate *Wirkungen,* adică efecte istorice. Iar aceasta, se pare, nu pentru că relicvele respective s-ar dovedi preţioase în

vederea vreunei construcţii, ci înainte de toate pentru că sunt nişte simple urme a ceva ce a vieţuit. Tocmai din punctul de vedere al dreptului elementar a

ceea ce vieţuieşte, trebuie să spunem, aşa cum spune şi Adorno, că întregul este falsul.

Pathosul micrologic al lui Benjamin, care se simte şi în multe pagini ale lui Adorno, e modul cel mai semnificativ şi mai urgent în care se prezintă astăzi criza gândirii dialectice (dar să nu uităm că deja Kierkegaard îşi întemeia antihegelianismul său pe revendicarea unicului). Importanţa şi farmecul unor gânditori ca Benjamin, Adorno, Bloch nu constă atât în faptul că au" gândit dialectica încorporând în ea exigenţele critice ale micrologiei; ci în a fi făcut să prevaleze aceste exigenţe chiar în pofida dialecticii şi a înseşi coerenţei şi unităţii propriei lor gândiri. Ei nu sunt gânditori ai dialecticii, ci ai disoluţiei ei.

Propunem aici, prin ample referiri „emblematice" la Sartre şi la Benjamin, o schemă destul de simplă: gândirea dialectică a secolului al XX-lea, după ce acceptase motivele răsturnării marxiste a idealismului, se prezintă ca gândire a totalităţii şi gândire a reapropierii, revendicând ca materialism răscumpărarea a ceea ce cultura stăpânitorilor exclusese. Însă „partea blestemată", adică ceea ce a fost exclus de către cultura stăpânitorilor, nu se lasă atât de uşor recuprinsă într-o totalizare: cei excluşi au trăit experienţa faptului că însăşi noţiunea de totalitate e o noţiune aristocratică, a stăpânitorilor. De aici, în răsturnarea materialistă a dialecticii hegeliene, o permanentă tendinţă ce se poate numi „de dizolvare", care-şi are expresia ei aparte în dialectica negativă a lui Adorno, în amestecul de materialism şi teologie al lui Benjamin, în utopismul lui Bloch.

Pe această tendinţă dizolvantă şi pe chestiunile pe care ea le reflectă sau le deschide se altoieşte gândirea diferenţei. (Se altoieşte vrea să însemne: un itinerar de gândire care, fără să-şi nege propria caracteristică personală, se străduieşte să se lase ghidată de „lucrul însuşi", şi întâlneşte, tocmai în legătură cu această problemă a tendinţei micrologico-dizolvante a dialecticii, tematicile diferenţei). Nu este vorba de o „altoire"

întâmplătoare: numeroase fire îi leagă, chiar şi pe planul istoriei efective, pe marxiştii critici ca Benjamin, Adorno, Bloch, şi pe tânărul Lukács, ca să nu mai vorbim de Sartre, de existenţialismul din care provine şi gândirea diferenţei. Aceasta din urmă, în forma ei cea mai radicală, îşi are expresia în Heidegger. Teza pe care o propunem trebuie, prin urmare, completată astfel: în dezvoltarea gândirii dialectice a secolului al XX-lea îşi face loc o tendinţă dizolvantă pe care schema

dialectică nu mai reuşeşte s-o controleze; această tendinţă e vizibilă în micrologia benjaminiană, în „negativitatea" adorniană, precum şi în utopismul lui Bloch. Semnificaţia acestei tendinţe constă în aceea că pune în lumină faptul că abordarea dialectică a problemei alienării şi a reapropierii este încă profund complice la alienarea pe care ar trebui s-o combată: ideea de totalitate şi aceea de reapropiere, premise principale ale oricărei gândiri dialectice, sunt încă nişte noţiuni metafizice necriticate. La clarificarea treptată a conştiinţei acestui lucru contribuie în mod determinant Nietzsche, cu a sa analiză a subiectivităţii metafizice în termeni de dominare, şi cu vestirea că Dumnezeu a murit, cu alte cuvinte că structurile forte ale metafizicii – *archai, Gründe,* evidenţe prime şi destinaţii ultime – erau numai nişte forme de liniştire a gândirii în epoci în care tehnica şi organizarea socială încă nu ne făcuseră capabili, aşa cum se întâmplă astăzi, să trăim într-un orizont mai deschis, garantat în chip mai puţin „magic". Conceptele ce guvernează metafizica – aşa cum este ideea unei totalităţi a lumii, a unui sens unitar al istoriei, a unui subiect autocentrat, capabil eventual de a se lua în stăpânire pe sine – se dovedesc a fi mijloace de disciplinare şi de liniştire ce nu mai sunt necesare în cadrul actualelor capacităţi de care dispune tehnica. Chiar descoperirea superfluităţii metafizicii (în termeni marcusieni, a reprimării adăugite) ar rămâne totuşi expusă riscului de a se rezolva într-o nouă metafizică (de exemplu: umanistă, naturalistă, vitalistă),

dacă s-ar mărgini să substituie o „ființă” adevărată aceleia dovedită ca falsă de către critică – fie ea a lui Marcuse sau a lui Nietzsche.

De riscul acesta, la care se expune, în definitiv, gândirea dialectică, fie că e utopică sau negativă, se poate scăpa numai dacă se însoţeşte critica metafizicii, ca ideologie legată de nesiguranţă şi de dominarea care derivă din ea, cu reluarea radicală a problemei fiinţei iniţiată de Heidegger.

În aparenţă, şi chiar mai mult decât în aparenţă, dar oricum, într-o primă aproximare, problema pe care Heidegger o pune în *Sein und Zeit* e analoagă cu cea pusă de critica ideologiei: nu putem lua drept evidentă noţiunea de *fiinţare,* deoarece caracterul ei de evidenţă este deja rezultatul unei serii de „puneri”, de decurgeri, sau – cum spune Heidegger – de aperturi istorico-culturale (şi, în sens heideggerian, destinate) care, ele mai întâi de toate (înainte de evidenţa-obiectivă a fiinţării) constituie sensul fiinţei. Pare aşadar că, atât pentru Heidegger, cât şi pentru criticii ideologiei, este vorba de reluarea în stăpânire a condiţiilor de posibilitate, adică a ceea ce se află în spatele evident-obiectivului şi-l determină ca

15

atare. Însă elaborarea acestei probleme îl îndruma încă de la început pe Heidegger să descopere şi altceva: nu vreo structură transcendentală de tip kantian (sau husserlian), nici vreo totalitate dialectică hegeliano-marxistă, de către care sensul fiinţărilor ar fi determinat; ci caracterul neargumentabil (mai întâi în „lucrul însuşi” decât în teoria noastră) al uneia dintre trăsăturile pe care dintotdeauna tradiţia metafizică le-a atribuit fiinţei, şi anume stabilitatea în prezenţă, eternitatea, „natura-de-ființă” sau *ousia.* Tocmai stabilitatea fiinţei în prezenţă se revelează înainte de toate încă din *Sein und Zeii,* ca rod al unei „confuzii”, al unei „uitări”, deoarece derivă din a modela fiinţa după fiinţări, ca şi cum ea ar fi doar caracterul cel mai general a tot ce se dă în prezenţă.

A deschide discuţia despre diferenţa fiinţei faţă de

fiinţări, adică despre ceea se cheamă diferenţa ontologică, duce până la urmă mult mai departe decât se aşteptase însuşi Heidegger. Această diferenţă înseamnă într-adevăr, mai întâi de toate, că fiinţa *nit este;* faptul că sunt, se poate spune despre fiinţări; fiinţa, mai curând, se întâmplă. Noi spunem fiinţă distingând-o cu adevărat de fiinţări numai atunci când gândim ca fiinţă, faptul istorico-cultural, faptul de a se institui şi de a se transforma, al acelor orizonturi întru care din când în când fiinţările devin accesibile omului, iar omul sie însuşi. Nu este *ontos on* datul sensibil în imediatitatea lui, bineînţeles; dar nici transcendentalul, aşa cum voia neokantianismul răspândit în filosofia cu care se confrunta Heidegger. Analiza *Dasein-n|m,* a faptului lui de-a-fi-aruncat, a caracterului lui din timp în timp emotiv-situat şi calificat, îl conduce pe Heidegger să *temporalizeze* în chip radical aşa-zisul *a priori.* Ceea ce putem spune despre fiinţă, în acest caz, este numai că ea e transmitere, trimitere: *Über-lieferung* şi *Geschick.* Lumea se experiază în orizonturi care sunt construite dintr-o serie de ecouri, de rezonanţe de limbaj, de mesaje provenind din trecut, de la alţii (de la ceilalţi din preajma noastră, ca şi de la celelalte culturi). Acel *apriori* care face posibilă experienţa noastră despre lume este *geschick,* destin-trimitere, sau *Überlieferung,* transmitere. Fiinţa adevărată nu este, ci se trimite (se pune-pe-cale şi se trimite, se transmite). Diferenţa dintre fiinţă şi fiinţări este, poate, în primul rând, şi trăsătura aparte, de diferire, ce caracterizează fiinţa (şi însuşi problematicul ei caracter de identitate cu

— *Entilă* este termenul tt. pe care-l redăm prin „natura-de-fiinţă", din moment ce se referă la *misia* (vezi şi *Pe drumul gândirii,* cât., p. 231; după opinia noastră, „fiinfitate" ar putea fi în ronâneşte un termen tot atât de bun – n.tr.).

sine"): ne gândim la *Identităt und Differenz.* Cu această diferire e întreţesut şi raportul dintre fiinţă şi limbaj, care pentru Heidegger devine hotărâtor începând

cu anii ’30 şi care îl pune alături, dar, încă o dată, pe un plan de o mai mare radicalitate, cu alte orientări filosofice ale secolului al XX-lea (referitor la care Apel, cum se ştie, a vorbit de „transformare semiotică a kantianismului” 4). Ceea ce există mai radical la Heidegger este că descoperirea caracterului lingvistic al întâmplării fiinţei se reverberează asupra conceperii fiinţei înseşi, care se dovedeşte dezbrăcată de trăsăturile forte atribuite ei de tradiţia metafizică. Fiinţa ce se poate întâmpla nu are trăsăturile fiinţei metafizice, la care „eventualitatea” doar să fie adăugată; ea se configurează, se dă de gândit, cu trăsături radical diferite.

Din punct de vedere al gândirii diferenţei, cum anume apar dificultăţile şi tendinţele de disoluţie ale gândirii dialectice? Gândirea diferenţei se poate concepe ca moştenitoarea şi radicalizatoarea tendinţelor de dizolvare ale dialecticii: nu este vorba, aici, de a rezolva problemele dialecticii printr-o „angajare a teologiei în serviciul materialismului istoric”, aşa cum voia Benjamin, mutând într-un viitor utopic reconcilierea, reapropierea şi recompunerea totalităţii (cum gândesc, pe căi diferite Bloch şi Adorno); e vorba mai degrabă de a dezvolta până la literă sugestia (poate doar pur verbală) a lui Sartre, potrivit căreia sensul istoriei (sau chiar, se poate gândi, sensul fiinţei) va fi patrimoniu al tuturor atunci când se va fi dizolvat în ei. Nu există reapropiere posibilă fără eliberarea fiinţei de caracterul de stabilitate-prezenţialitate, adică de *ousia.* Dar o reapropiere care să nu mai aibă de-a face cu fiinţa ca stabilitate ce anume mai este? Slăbirea fiinţei (a noţiunii de fiinţă), raptul de a face explicită esenţa ei temporală (şi chiar, mai ales: efemeritatea, naşterea-moarte, transmisiunea firavă, acumularea ca de anticariat) se repercutează profund asupra modului de a concepe gândirea şi *Dasein-ul* care îi este „subiect”. Gândirea slabă ar voi să articuleze aceste repercusiuni, şi în felul acesta să pregătească o nouă ontologie.

Această nouă ontologie se construieşte nu doar

exercitând discursul diferenţei, ci şi reamintind dialectica. Raportul dialectică-diferenţă nu e cu sens unic: nu e doar o abandonare a iluziilor dialecticii în favoarea gândirii diferenţei. E probabil ca *Verwindung-ul,* acel declin al diferenţei în gândire slabă, să poată fi gândit numai dacă ne asumăm şi

Precizăm că această sintagmă traduce termenul it „Stessită" ce ar corespunde germ. „Selbigkeit des Selbes" = identitatea aceluiaşi – n.tr.

17

moştenirea dialecticii. Asta, înainte de toate, se explică luând la literă sugestia lui Sartre din *Question de méthode* pe care am menţionat-o: trebuie să vină „acel moment în care istoria nu va mai avea decât un singur sens, şi în care va tinde să se dizolve în oamenii concreţi care o vor face în comun".5 Sartre nu accentuează, desigur, explicit sensul „disolutiv" al tezei; dar nici nu îl exclude, şi poate că gândirea sa de după *Raţiunea dialectică,* mai ales pe plan etic, îndreptăţeşte interpretarea pe care o propunem aici. Poate că şi estetizarea dialecticii, aşa cum o gândeşte Marcuse, are această semnificaţie disolutivă, în care reapropierea poate în sfârşit să se petreacă fără ca sclavul să se facă stăpân, moştenind panoplia categoriilor forte ale metafizicii.

Moştenirea dialectică pe care asumând-o, gândirea diferenţei declină *(verwindet)* în gândire slabă e condensată în noţiunea de *Verwindung.* Pe drept cuvânt, din moment ce, după cum se ştie, *Verwindung* este termenul pe care Heidegger îl adoptă6 în locul lui *Ueberwindung,* adică al depăşirii, caracteristice dialecticii. Nu numai că *Verwindung-ul,* acea înclinare-răsucire, şi faptul refacerii / de sine/ (a-şi reveni din, a reveni-la, a se repune pe cale în sensul de a se re-mite) este atitudinea ce caracterizează gândirea ultrametafizică în ceea ce priveşte tradiţia transmisă de către metafizică – deci, întâi de toate, ultima mare teza metafizică, aceea a dialecticii hegeliano-marxiste –, ci şi: tocmai în noţiunea şi în „practica" *Verwindung-ului* aşa cum este el dat în Heidegger se

concentrează moştenirea dialecticii (şi deci a metafizicii) care încă mai viază în gândirea diferenţei. Trecerea heideggeriană dincolo de metafizică are aparenţa unei depăşiri dialectice, însă se gândeşte ca fiind diferită tocmai deoarece e *Verwindung;* dar fiind astfel, continuă şi ceva ce e propriu dialecticii. Acest raport de depăşire-distorsiune este de altfel deja exemplificat prin vestirea nietzscheană a morţii lui Dumnezeu. Această vestire nu este enunţarea metafizică a neexistenţei lui Dumnezeu; voieşte a fi adevărata luare de act a unui „fapt", dat fiind că moartea lui Dumnezeu este chiar, înainte de toate, sfârşitul structurii stabile a fiinţei, deci şi a oricărei posibilităţi de a enunţa că Dumnezeu există sau nu există. Ce este, totuşi, atunci? Teză care nu e metafizică, ci istoristă, şi care luând act că Dumnezeu a murit, încarcă totodată acest fapt cu stricteţe, cu valoare, cu necesitate „logică", în sensul lui „tot ce e real e raţional"? Se poate predica nihilismul ca adevăr ce se cere recunoscut? Noţiunea heideggeriană a *Verwindung-ului* e strădania cea mai radicală de a gândi fiinţa în termenii unei „luări de act" care este totdeauna şi o „luare de rămas-bun", pentru că nici nu o întâlneşte ca structură stabilă, nici nu o

Înregistrează şi nu o acceptă ca necesitate logică a unui proces. *Verwindung* e modul în care gândirea gândeşte adevărul fiinţei înţeles ca *Ueberlieferung* şi *Geschick*. În acest sens, ea este sinonimă cu *Andenken,* celălalt termen, mai uzual, cu care Heidegger, în operele sale târzii, desemnează gândirea ultrametafizică, gândirea care reaminteşte fiinţa: dar care, tocmai prin aceasta, nu o face niciodată prezentă, ci totdeauna o aminteşte ca deja „plecată" (e nevoie „să lăsăm să se ducă fiinţa ca fundament", spune conferinţa *Zeit und Sein) 1.* La fiinţă nu se accede în prezenţă, ci numai în amintire, pentru că (sau pur şi simplu: iar asta înseamnă că) ea nu se defineşte niciodată ca ceea ce stă, ci numai ca ceea ce se transmite: fiinţa e trimitere, destinare. Fapt ce înseamnă însă şi că, într-un fel oarecare, gândirea ultrametafizică nu poate

decât să lucreze cu noţiunile metafizicii, declinându-le, distorsionându-le, reîntorcându-se la ele, de la ele, trimiţându-şi-le ca patrimoniu propriu. Lucrarea lui Heidegger de după cotitura din anii ’30 e un colosal efort de regândire, de rememorare şi de declinare a tradiţiei metafizice. Deoarece nu dispunem de un acces precategorial sau transcendental la fiinţă, care să dezmintă şi să ştirbească autoritatea categoriilor obiectivante ale metafizicii, nu putem face altceva decât să luăm aceste categorii drept „bune”, măcar în sensul că nu le avem decât pe ele; dar aceasta fără nicio nostalgie pentru alte categorii, care ar putea fi mai adecvate şi mai adaptate fiinţei aşa cum este (deoarece fiinţa nu este deloc). *Verwindung-ul* consistă însă în a le lua acestor categorii exact ceea ce le constituia ca metafizice: pretenţia de a accede la un *ontos on.* Odată luată această pretenţie, ele „valorează” acum doar ca monumente, ca moştenire căreia i se aduce acea *pietas* ce se cuvine urmelor a ceva ce a vieţuit. *Pietas* e probabil un alt termen care, împreună cu *Andenken* şi cu *Verwindung,* poate fi acceptat ca să caracterizeze gândirea slabă a ultrametafizicii.

Pietas e un termen care evocă înainte de toate mortalitatea, finitudinea şi caducitatea: ce anume înseamnă, radical, a gândi fiinţa sub semnul caducităţii şi al mortalităţii? „Programul” unei ontologii slabe consideră că o asemenea transformare în modul de a gândi trăsăturile fundamentale (sau, fie ele şi numai caracteristice, descriptive) ale fiinţei, are importante consecinţe, de care gândirea abia a început să ia act: sunt acele răsturnări care fac să devină substanţială vestirea morţii lui Dumnezeu şi care, potrivit lui Nietzsche, sunt destinate să umple următoarele veacuri ale istoriei noastre. *Transcendentalul, cel care face posibilă orice experienţă de lume, este caducitatea:* fiinţa nu este, ci vine-către, poate şi în sensul de a veni-lânga, ce însoţeşte, ca şi caducitatea.

orice reprezentare a noastră. Ceea ce priveşte obiectitatea obiectelor nu este faptul lor de a sta-în-faţă, rezistându-ne în chip stabil *(gegen-stand),* ci venirea-lor-către, faptul lor de a consista numai în virtutea unei aperturi care e constituită ca atare – ca în analiza existenţială din *Sein und Zeit* – de către anticiparea decisă a morţii. Întâmplarea – *Er-eignis-ul* în multiplele sensuri pe care Heidegger le atribuie acestui termen – este cea care lasă să subziste trăsăturile metafizice ale fiinţei pervertindu-le cu ajutorul explicitării constitutivei lor caducităţi şi mortalităţi. A aminti fiinţa vrea să spună a aminti această caducitate; gândirea adevărului nu e gândirea care „întemeiază", aşa cum crede metafizica, inclusiv în versiunea ei kantiană; ci aceea care, oferind în prezenţă caducitatea şi mortalitatea tocmai ca ceea ce face fiinţa, săvârşeşte o *exfundare.*

Atât conţinutul – trăsăturile fiinţei metafizice, regândite şi exfundate – cât şi forma gândirii *Verwindung-vXni* – o legitimare care nu se mai revendică de la structura fiinţei şi nici măcar de la o lege logică a istoriei, ci de la o „luare de act", deci într-un anume sens, încă istoristă – sunt moduri în care gândirea slabă primeşte şi continuă moştenirea dialecticii punând-o în conjuncţie cu diferenţa.

Dacă însă este astfel, pare că gândirea ce se străduieşte să gândească fiinţa în aceşti termeni este slabă şi din cauza altei slăbiciuni: lipsa unui autentic proiect propriu, pura reparcurgere parazitară a ceea ce a fost deja gândit, cu o intenţie substanţial edificatoare şi estetică: acea retrăire a trecutului ca trecut, exclusiv cu scopul de a ne bucura de el printr-un soi de degustare de anticărie. Mare parte din gândirea actuală a deconstrucţiei poate pusă şi ea alături sub această acuză; acuză care, fireşte, este cu atât mai convingătoare, cu cât se presupune ca vădit că sarcina gândirii este alta, este sarcina unei construcţii, a unei funcţionalităţi istorice (şi politice) asupra căreia e îngăduit să nutrim multe dubii, cel puţin în

ceea ce priveşte, mai specificat, filosofia.

La baza acestei slăbiciuni a gândirii în faţa existentului, prin care a gândi ar însemna doar a lua act în chip degustativ de formele spirituale ce au fost transmise, pare să se afle umbrirea noţiunii de adevăr. Conexiunea gândirii slabe cu hermeneutica, de altfel, pare a atesta caracterul întemeiat al acestor bănuieli. Dacă fiinţa nu este, ci se transmite, gândirea fiinţei nu va fi altceva decât regândirea a ceea ce a fost spus şi gândit; astfel de regândire, care este gândirea autentică (dat fiind că nu este gândire măsurătoarea ştiinţei sau organizarea tehnicii), nu poate proceda printr-o logică a verificării şi a rigorii demonstrative, ci numai prin intermediul vechiului instrument eminamente estetic al intuiţiei.

Intuiţia, însă, nu e o invenţie a gândirii slabe; ea, dimpotrivă, e strâns legată de o concepere metafizică a evidenţei, a portantei de adevăr a iluminării interioare, a surprinderii principiilor prime.

Obiect suprem al *nous-ului,* al inteligenţei intuitive, sunt tocmai principiile prime. Ce soi de cult al intuiţiei poate avea o gândire care, pe urmele lui Heidegger, gândeşte fiinţa ca ceea ce nu se poate niciodată da în prezenţă, ci e întotdeauna doar obiect al reamintirii? Trebuie citită în lumina unor expectative „slabe” scrierea lui Heidegger *Despre esenţa adevărului.* Dintre cele două semnificaţii ale adevărului pe care el le identifică – adevărul ca şi conformitate a propoziţiei cu lucrul şi adevărul ca libertate, prin urmare ca apertură a orizonturilor întru care orice conformitate devine posibilă – e desigur just s-o preferăm pe aceasta din urmă. Cu toate acestea, nu în sensul metafizic al unui acces la originar care să devalorizeze orice procedeu de verificare a „adevărurilor” luate fiecare în parte, care se dau drept conforme şi verificabile. Este tot aşa de just – iar lecturile recente din Heidegger o fac mai mult decât frecvent – să ne aşteptăm ca punerea în lumină a acestor două semnificaţii de adevăr să elibereze în sfârşit adevărurile luate în parte (verificate, conforme etc.) în esenţa lor de

rezultate ale punerii în act a unor procedee; procedee care, departe de a fi subapreciate în numele unui acces mai originar la fiinţă, ajung să fie în fine recunoscute ca unicele căi disponibile pentru o experienţă a adevărului. Libertatea pe care scrierea lui Heidegger o indică drept esenţă a adevărului este probabil şi, sau poate este exclusiv, libertatea în sensul literal al cuvântului, aceea pe care o trăim şi o exercităm ca indivizi care trăiesc într-o societate. Trimiterea la libertate joacă deci rol, aici, de pură şi simplă de-stituire a pretenţiilor „realiste" ale criteriului conformităţii; adică de un alt mod de a formula doctrina jocurilor lingvistice a lui Wittgenstein: adevăratul-conform (verificat după regulile fiecărui joc) e situat în orizontul deschis al dialogului dintre indivizi, grupuri, epoci. Ceea ce deschide orizontul adevărului, cuprinsul în care verificări şi falsificări de propoziţii devin posibile, este *Ueberliefeningul, geschickul*. În acest fel, însă, respectul pentru procedeele prin care adevărul se atinge şi se consolidează în feluritele limbaje ale raţiunii, şi pentru natura procedurală a adevărului însuşi, nu e impus în numele vreunei întemeieri ontologice a acestor limbaje (chiar de-ar fi doar utilitatea „vitală" a cutărei sau cutărei proceduri, într-o versiune banalizată a pragmatismului), nici în numele posibilităţii de a raporta aceste proceduri la o structură normativă de bază (ca în cazul „kantianismului semiotic" al lui Apel), ci numai în virtutea *unei pietas* faţă

de ceea ce am primit ca moştenire. Regulile jocurilor lingvistice nu se impun nici în numele vreunei funcţionalităţi demonstrate a acestora (de-ar fi doar funcţiunea de a ne asigura acel bine care este convieţuirea ordonată împreună cu ceilalţi, sau organizarea muncii sociale pentru a ne apăra de natura ostilă), nici în numele unei fondabilităţi a lor în vreo metaregulă de tip transcendental, care ar fi „funcţionarea naturală" a raţiunii, ci numai în numele acelui ireductibil sentiment de respect pentru monumente, care ne vorbesc în acelaşi timp

de caducitate şi de durată în transmisiune. Acest sentiment nici nu este „unul”; ca şi frumosul, pe care indivizi, grupuri, societăţi şi epoci îl recunosc ca atare recunoscându-se în el (deci constituindu-se ca grupuri) e din timp în timp diferit, tot astfel, *pietates* sunt şi ele istoriceşte diferite, posibila lor lărgire spre alte conţinuturi şi alte tradiţii, în care constă apoi devenirea adevărului, se produce numai pe baza unor concrete operaţii persuasive: iar de aceasta se ocupă hermeneutica, cea care, la Heidegger, a devenit sinonimul însuşi al filosofiei.

Dacă voim să rezumăm ce anume gândeşte o ontologie slabă despre noţiunea de adevăr s-ar putea începe prin a spune că: a) adevărul nu e obiect al unei prize noetice de tipul evidenţei, ci rezultat al unui proces de verificare, care îl produce în respectul unor anume procedee dintotdeauna date din timp în timp (proiectul de lume care se constituie ca fiinţă-în-deschis); el, cu alte cuvinte, nu are o natură metafizică sau logică, ci retorică; b) şi verificările, ca şi stipulările, se petrec într-un orizont dominant, apertura despre care vorbeşte *Vom Wesen der Wahrheit,* care e spaţiul libertăţii raporturilor interpersonale, al raporturilor între culturi şi generaţii; în acest spaţiu, nimeni nu porneşte de la zero, ci întotdeauna de la nişte fidelităţi, apartenenţe, legături. Orizontul retoric al adevărului (sau putem zice chiar: hermeneutic) se constituie în acest mod liber, dar „impur”, în analogie cu acel simţ comun despre care vorbeşte Kant în *Critica facultăţii de judecată.* Legăturile, privinţele, apartenenţele sunt substanţa pietăţii *Ipietas I:* aceasta conturează, dimpreună cu o logică-retorică a adevărului „slab”, şi bazele unei posibile etici, în care valorile supreme – cele care ţin loc de bunuri în sine, nu în vederea a altceva – sunt formaţiunile simbolice, monumentele, urmele trăitului (tot ceea ce se oferă interpretării şi o stimulează; o etică a „bunurilor”, înainte de o etică a „imperativelor”); c) adevărul e rod de interpretare nu pentru că prin procesul interpretativ s-ar ajunge la o cuprindere directă a adevăratului (de exemplu, acolo unde interpretarea e

înţeleasă ca descifrare, dezvăluire etc); ci pentru că numai în procesul interpretativ, înţeles mai întâi de toate

22

prin raportare la sensul aristotelic de *hermeneia, expresie, formulare,* se constituie adevărul; d) în toate acestea, în concepţia „retorică" a adevărului fiinţa experiază capătul amurgului ei (potrivit viziunii heideggeriene a Occidentului ca pământ al amurgului fiinţei), îşi trăieşte până la capăt slăbiciunea ei; ca în ontologia hermeneutică heideggeriană, ea devine acum numai *Über-lieferung,* transmisiune, dizolvându-se şi în procedee, în „retorică".

Nu există îndoială că, regândite astfel, trăsăturile fiinţei şi ale adevărului în termeni slabi, gândirea – în sensul de gândire filosofică, gândire a fiinţei – nu va mai putea să-şi revendice poziţia de suveranitate pe care metafizica i-a atribuit-o – cel mai adesea, printr-o înşelătorie ideologică – faţă de politică şi de practica socială. O gândire slabă, care este slabă mai întâi de toate şi în principal din cauza conţinuturilor ei ontologice, a modului ei de a concepe fiinţa şi adevărul, este şi o gândire care, drept urmare, nu mai are motive să-şi revendice suveranitatea pe care şi-o revendica gândirea metafizică faţă de practică. Aceasta, însă, va indica o slăbichine şi în sensul acceptării existentului şi a ordinii sale date, şi deci o incapacitate de critică, fie teoretică, fie practică? Spus în alţi termeni: a vorbi de slăbiciunea gândirii înseamnă şi să teoretizezi o forţă proiectuală diminuată a gândirii înseşi?

Să nu ascundem faptul că problema există, chiar dacă ceea ce importă nu este, îndeosebi, să punem pe baze noi raportul dintre gândire şi lume, ci să repropunem problema sensului fiinţei; dintr-o regândire ultrametafizică a acestui sens, cu tot ceea ce comportă el pe planul gramaticilor noastre conceptuale, poate să se nască şi o nouă „dispunere" a raportului dintre filosofie şi societate, despre care deocamdată ştim prea puţin. Cât despre proiectualitate, însă, care, de altfel, în experienţa postmodernă, fie în arte, fie în existenţa socială, pare să

piardă mult din emfaza pe care mentalitatea metafizică i-o atribuia, gândirea *Verwindung*-ului nu renunţă deloc la ea. Regândirea *andenkend I* reamintitoare – n.tr. / a metafiziciii şi a lumii ei, deci şi a structurilor de dominare şi de disciplinare socială care corespundeau, este un proiect care poate justifica o sarcină; însăşi de-construcţia de origine derrideană nu e deloc o pură şi simplă formă de degustare estetică aşa cum apare adeseori (şi cum chiar este, în anumite manifestări ale ei).

O ontologie slabă, care gândeşte fiinţa ca transmitere şi ca monument, tinde evident să privilegieze *canonul* în dauna excepţiilor, patrimoniul constituit şi transmis, faţă de iluminările profetice. Însă patrimoniul transmis nu e un ansamblu unitar, e un joc foarte plin de

23

Interferenţe; posibilitatea noului, şi deci şi a schimbării „paradigmelor", dacă voim s-o spunem în maniera lui Kuhn, deşi nu poate veni dintr-o întâlnire mitică cu exteriorul – cu precategorialul, cu „natura", cu lucrurile aşa cum sunt – subzistă totuşi în măsura în care *geschick* nu este numai transmiterea de *Wirkungen,* adică de efecte care s-au desfăşurat şi sunt prezente ca şi constitutive ale proiectului nostru de lume, ci şi de urme, de elemente care nu au devenit lume: acele ruine acumulate de istoria învingătorilor la picioarele îngerului lui Klee; pietatea pentru aceste ruine este singurul punct de pornire al revoluţiei, mai mult decât orice proiect altfel legitimat în numele vreunui drept natural sau decât orice curs necesar al istoriei.

A identifica noul cu *altul* ca altă cultură – fie ea cultura unor civilizaţii diferite, sau a unor jocuri lingvistice diferite, sau şi lume virtuală conţinută în urmele tradiţiei noastre, care nu au devenit niciodată dominante – toate acestea înseamnă a experia diferenţa fiinţei nu atât ca mod al ei de a se da într-un loc diferit, într-un fond originar, şi deci tot ca o fiinţare; ci a o vedea ca interferenţă8, voce murmurată, *Gering9*; a însoţi fiinţa în amurgul ei şi a pregăti astfel o umanitate ultrametafizică1.

1 Ne permitem o scurtă menţiune cu privire la termenul de *„uliramelafizică”* el semnifică, mai exact, o situare *„mai-presus-de-me|dă|7|ei”,* situare ce nu e sinonimă cu „depăşirea”, ci cu „slăbirea” metafizicii. Acelaşi „mai-presus” ar trebui adoptat în traducerea tuturor termenilor ce cuprind nietzscheeanul *„über”.* Pentru comoditatea sintaxei, suntem însă nevoiţi să preferăm prefixul latin *ultra,* aşa cum procedează şi italiana (n. tr).

NOTE

Pentru acest concept, de întemeiere hermeneutică, îmi permit să trimit la studiul *Verso un ontologia del declinoi către o ontologie a declinului I,* cuprins în cartea mea *Al de la del soggetto I Dincolo de subiect /*, Feltrinelli, Milano, 1981. (în româneşte, lucrarea a apărut în Ed. Pontica, Constanţa, 1994, în trad. ns. – n.t.).

J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica,* 1960; trad. it. de P. Caruso, Il Saggiatoare, Milano, 1963.

Tezele sunt traduse în italiană în voi. *Angelus Noms,* sub îngrijirea lui R. Solmi, Einaudi, Torino, 1962.

4 Cf. K.O. Apel, *Comunită e comunicazione,* 1973; trad. it. de G. Carchia, Rosenberg şi

Sellier, Torino, 1977. Despre Apel vezi şi studiul *Esiti dell’ermeneutica,* din *Al de la del soggetto,* cât. Cf. *Critica della ragione dialettica,* trad. cât, vol. I, p. 77.

Cf. M. Heidegger, *Saggi e discorsi Studii şi discursuri*, 1954; trad. it. de G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 45.

Cf. M. Heidegger, *Zuräprache des Denkens,* Niemeyer. Tübingen 1969, pp. 5 – 6.; trad. it. *Tempo edessere,* sub îngrijirea lui E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980.

Îmi permit să trimit aici la studiul meu *Difference and Interference: on the Reduction of Hermeneutics to Anthropology,* în „Res”, Harvard, n. 4, toamna 1982.

Cf. *Saggi e discorsi,* trad. it. cât., p. 121 – 122.s

25

Pier Aldo Rovatti

TRANSFORMĂRI ÎN CURSUL EXPERIENŢEI

1. Nietzsche, un preambul

Omul, a spus odată Nietzsche, se duce de-a rostogolul din centru, către X. Se depărtează de propriu-i loc cert, către un loc incert, o necunoscută. Putem oare încerca să indicăm, să descriem, sau să povestim această necunoscută? Poate că da, însă, mai degrabă decât să povestim despre un loc neobişnuit, se cere să înţelegem ce înseamnă acea „rostogolire". Omul ce se duce de-a dura este oare omul decepţiei complete, al ironiei negative, „cel de pe urmă om", care de-acum a învăţat să înghită orice, şi care ştie să accepte, făcând cu ochiul, ironic, orice nihilism? Ori poate că există un dincolo? Iar acest dincolo este oare dispersarea a tot ce am gândit prin noţiunea de subiect? Pur joc de interacţiuni, de convenţii, combinatorie de simulacre tară referent? Sau poate că e de presupus vreo „logică" a descentrării subiectului care să reuşească să descrie, în sjcelaşi timp, ce anume se întâmplă cu omul când se îndepărtează de centru) său şi care este acel teren, ce mai întâi de toate trebuie recunoscut, şi pe care un nou „sens" se poate produce?

Până una-alta: ce altceva, este pierderea centrului dacă nu declaraţia, sau ratificarea faptului că gândirea „forte" este imposibil de susţinut de acum încolo? Situaţia tipică a gândirii „forte" este în fond aceea în care gânditorul şi Iucpjl gândit, adică cine gândeşte şi ce anume se gândeşte, sunt solidare: se ţin ca într-o strânsoare. Într-o corespondenţă speculară. Situaţia pe care Nietzsche o vede este caracterizată, însă, de posibilitatea pierderii de sine: omul a ajuns dinaintea unei limite; un pas dincolo, şi va putea să se afunde, se va putea pierde complet. Locul în care sensul va putea să se reactiveze e de întrezărit numai de aici, în chip dramatic. E un loc imposibil? Am avea multe motive ca să declarăm de netrecut această limită: ca să elaborăm o logică a renunţării ce ne-ar permite să trăim fără valori. „Ultimul

ora” este omul compromisului, care a învăţat să convieţuiască cu **nimicul.** Acel pas în plus e o aventurare dificilă: pragul ascunde un alt prag, şi oricând ne vom găsi din nou în faţa lui atâta timp cât vom fi pornit la drum pe o cale întortocheată.

accidentată, foarte lungă şi istovitoare. Imaginea drumului e metaforică (însă metafora nu e şi ea tot o călătorie?). Ea indică o stare de spirit, o atitudine a noastră, un mod de viaţă. În *Omenesc, prea-omenesc* citim despre „o neînfricată plutire în spaţii, pe deasupra oamenilor, a obiceiurilor, a legilor şi a cântăririi originare a lucrurilor”. O plutire în spaţii? Nietzsche va relua şi va corecta continuu această idee de „uşurinţă” şi de „libertate”: prăpastia trage în jos şi spirala necesităţii continuă să se înfăşoare nod. Nu e posibil să te eliberezi în zbor şi să cuprinzi liber spaţiul ca o pasăre în văzduh: poate că unica alternativă este să înveţi să te târăşti imitând şarpele, deoarece doar alipindu-ne pământului am avea o posibilitate de a ne înălţa deasupra lui.

În încheierea unui foarte cunoscut fragment postum al său (iunie 1887), Nietzsche încearcă să sugereze o imagine a „ultraomului” şi se întreabă: „Care oameni se vor dovedi atunci cei mai tari?” Şi răspunde: „Cei mai moderaţi, aceia care nu au *nevoie* de principii de credinţă extremă, aceia care nu doar că admit, dar şi iubesc o bună parte din întâmplător, din absurd, aceia care ştiu să gândească, privitor la om, cu o însemnată reducere a valorii lui, fără a deveni prin asta mărunţi şi slabi: cei mai avuţi în sănătate, cei care sunt la înălţimea majorităţii nenorocirilor – oamenii care sunt siguri de puterea lor şi care reprezintă cu conştient orgoliu forţa atinsă de om”. (Opere, vol. VIII, I, p. 206).

Pe lângă aceasta, într-un fragment intitulat „Viziune cuprinzătoare”, putem citi: „Caracterul *ambiguu* al lumii noastre moderne – aceleaşi simptome ar putea însemna şi *decadenţă* şi *forţă.* Iar semnele ce marchează forţa, maturitatea împlinită, ar putea, în virtutea aprecierii

tradiţionale *(înapoiate),* a sentimentului, să fie înţelese greşit ca *slăbiciune.* Pe scurt, *sentimentul,* ca *sentiment al valorii, nu e la înălţimea vremurilor. În termeni generali: sentimentul valorii este întotdeauna rămas în urmă (*Opere, vol. VIII, II, pp. 118 – 119).

Iată două pasaje foarte problematice. Ideea de „forţă", pe care se sprijină mare parte din gândirea ultimului Nietzsche, şi ideea corelată cu ea, aceea de „slăbiciune", nu suportă identificarea de sens pe care Nietzsche însuşi ar voi să le-o confere. Nietzsche se află în faţa dificultăţii de a caracteriza pe cel puternic şi pe cel slab potrivit unui „sentiment" inadecvat de forţă şi de slăbiciune pe care totuşi nu poate să nu le folosească. Un mod de a simţi „înapoiat". Când spunem forţă şi slăbiciune, imaginea ce se asociază imediat în mintea noastră cu această pereche, şi care face parte din sentimentul acela al valorii adânc înrădăcinat în noi, ne pune pe o cale greşită. Cei mai puternici ar fi cei mai

moderaţi, fără ca însă să devină slabi. Se află aici, în joc, cel puţin două noţiuni de forţă şi tot două de slăbiciune. Nietzsche oscilează între ele încercând cu greu să distingă un nou spaţiu semantic, Cred că, la bază, se poate întrezări afirmaţia pe care Nietzsche o face în alte locuri: omul e acum suficient de puternic încât să apară slab. Un paradox? în orice caz, pentru Nietzsche aceasta are o semnificaţie profundă: „plutirea în spaţii" (sau rămânerea pe dinafară) nu poate echivala cu o realizare împlinită şi pozitivă strâns legată de dobândirea istorică a unei forţe, sau de ducerea la bun sfârşit a unui traiect omenesc, până la punctul în care „a duce greul" se transformă în „a fi puternic". Nu o dialectică de felul acesta ne va indica deosebirea.

E aici un drum dificil înăuntru! nihilismului, prin care omul dobândeşte capacitatea de a-şi abandona propriile-i lanţuri. Nietzsche sugerează că nu e vorba de a da înapoi, ci de a realiza o potenţialitate datorită forţei ce derivă tocmai din faptul că locuieşte istoriceşte nihilismul.

Nietzsche, însă, ştie şi că această forţă e o capacitate autodistructivă, un risc abisal pe care omul şi-l apropie de sine. Patosul acestei laturi tragice este, el însuşi, în prim pian, pe scenă: imaginea e aceea a unei situaţii de echilibru instabil pe o mică suprafaţă de sprijin, un fel de stat în cumpănă care poate să producă deopotrivă dezvoltarea maximei potenţialităţi, precum şi prăbuşirea definitivă. Nu mai e o dialectică aici, ci un drum care se bifurcă fără soluţie. Cele două posibilităţi stau laolaltă: cumpăna aceasta este, după Nietzsche, situaţia omului contemporan. Cum poate o astfel de precaritate să fie cea mai mare forţă? Suntem departe de felurile în care s-a repliat cea mai mare parte a culturii din perioada de după criză: acest om nu e marcat de pierdere şi de sustragere, nu este omul a ceea ce e mai puţin rău; plecându-se, nu devine mai slab.

Aici ipoteza unei gândiri slabe are de a face cu transformarea unei foiţe dobândite (iar Nietzsche face aluzie, adesea, chiar la o forţă materială), o forţă care este, în acelaşi timp, afirmare şi autonegare. Ne gândim la eterna reîntoarcere din paginile lui *Zarathustra:* la dubla necesitate care o constituie. Este acolo o necesitate care îngreuiază, o forţă care atârnă greu, acea întoarcere greoaie a lucrurilor, un cerc care încătuşează aşa cum ne blochează valorile superioare, categoriile „adevărate" ale filosofiei, scopul ultim, unitatea lucrurilor, fiinţa lor. Dar mişcarea ce ne înlănţuie e dublată de o mişcare care încetineşte. Ce anume este eterna reîntoarcere, dacă nu o necesitate „de alt fel" 9 „Cuprinderea spaţiului" din *Omenesc, prea omenesc* nu mai e acum o situare în afară.

28

ci o stare înăuntru, o cufundare. Nu mai e o mulţumire de sine, o ţinere la distanţă, ci o străbatere a greului, o aşezare faţi-n faţă cu necesitatea.

Şi din contră: dacă o îndepărtăm, necesitatea apare grea, de fier. Dacă o lucrăm dinlăuntrul ei, atunci nimicul care suntem noi nu mai e atât de înspăimântător. Roata destinului îşi urmează învârtirea: putem s-o privim din

afară sau să sărim în interiorul ei. Ne putem preda înfricoşătoarei cazualităţi sau putem descoperi jocul întâmplării: e o alegere. Dacă vom avea forţa să o facem, vom descoperi caracterul afirmativ al slăbiciunii. Jocul întâmplării, ca şi jocul copilului pe malul mării, e o fluctuaţie, un fel de a te lăsa în voia lui. Dar nu înseamnă dependenţă, un mod de a fi pasiv, răbdător: necesitatea şi-a pierdut rânjetul. Întâmplare şi necesitate se conjugă în două moduri care sunt două stiluri de viaţă. Înfricoşătoare cazualitate şi necesitate care apasă. Necesitate care uşurează şi joc al întâmplării.

Putere şi slăbiciune se împletesc şi îşi schimbă sensul. Suntem prea rămaşi în urmă, ca să înţelegem: ne oprim în ambiguitate. Caracterul înapoiat al modului nostru de a simţi, în fragmentul postum citat, trimite la caracterul de enigmă al eternei reîntoarceri. Explicaţia împinsă la limita ei, până la paradox, sfârşeşte în mister. Râsul lui Zarathustra e misterios: nici de bucurie, nici de durere, poate de stupefacţie. Cum poate să existe o necesitate slabă? Cum să putem accepta destinul, transformându-l? Ce anume e această forţă care ne îngăduie să fim slabi, şi această nouă slăbiciune care pare a fi forţa cea mai mare?

Ezitarea lui Nietzsche în faţa unuia dintre pasajele capitale ale reflecţiei sale contează poate mai mult, pentru noi, decât pot conta actele sale de certitudine şi de fermitate. Felul acesta de a se simţi înapoiat ar putea fi punctul său de maximă înaintare într-un teritoriu care, chiar înainte de a fi explorat, poate fi desenat pe hârtie. O zonă a experienţei e întrezărită de Nietzsche: acolo nu mai contează măsurile obişnuite, categoriile normale. E o enigmă de dezlegat: şi nu se referă – aşa cum s-ar putea crede – la o experienţă de excepţie. Nu e nevoie să urci în vârful muntelui sau să cobori în fundul prăpastiei. Experienţa este chiar a noastră, cea de toate zilele.

2. Local sau global. Peter Handke şi Michel Serres

Există o poezie a lui Peter Handke ce se intitulează *Transformări în cursul zilei (Lumea interioară din*

exteriorul interiorului, trad. it. de B.

29

Bianchi, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 52 – 54). Începe astfel: „Atâta timp cât încă mai sunt singur, încă-s eu singur. / Atâta timp cât încă-s între cunoscuţi, / sunt şi eu cunoscut. Dar de îndată ce-s între necunoscuţi – / Abia ce ies pe stradă – un pieton coboară-n stradă. / De cum urc în tramvai – un călător urcă-n tramvai".

Mai întâi un a fi înăuntru, în noi înşine. Apoi un a fi în afară, a deveni ceva, o categorie oarecare. Până ce, într-o înaintare de abstrageri reale, atunci când umplu ceva, sunt un conţinut, iar când, în fine, mă depărtez, mai sunt doar un punct. „Apoi, ca să închei, m-aşez pe iarbă lângă cineva – şi sunt / în sfârşit un altul". Această concluzie ne surprinde puţin: dezechilibrează inerţia interpretativă care probabil că a însoţit lectura noastră până acolo. Dar tocmai „a fi un altul" este elementul care interesează, iar acel „în sfârşit" arată ceva pozitiv care a fost atins. Un altul stă alături, aşezat pe iarbă, apropiat de unul ca şi el, sau ca noi.

Aceeaşi temă e dominantă în romanul *Ceasul adevăratei simţiri*. În felul unui Gregor mult mai celebru, Gregor Keuschnig se trezeşte într-o dimineaţă şi se descoperă transformat: în timpul nopţii a avut un vis în care ucisese un om. E o trecere bruscă, un salt: noaptea/ dimineaţa, un vis/ deşteptarea. Nu e o trecere progresivă, ci o deviere bruscă de experienţă, o transformare, poate acea „mică" variaţie – pentru că e vorba de o minusculă deplasare – care modifică în întregime stilul unei experienţe (vorbeşte despre ea Gilles Deleuze în *Dialogues),* o minusculă „catastrofă", s-ar putea spune. „Deodată nu mai fu el însuşi". E o deosebire foarte sensibilă între Gregor Samsa care devine, la Kafka, un gândac, şi unde elementul fundamental este privirea celorlalţi, cum îl văd ei (dar acelaşi Deleuze, într-un mod foarte interesant, ne propune să citim acolo elementul-de-a-deveni-animal ca punct de fugă), şi Gregor Keuschnig care nu se schimbă prin nimic în exterior, ci îşi schimbă

modul său de a-i vedea pe ceilalţi şi a vedea lucrurile. „Însă lucrul care-l neliniştea cel mai mult era acela că devenise un altul, şi că trebuia totuşi să simuleze că nu se schimbase nimic”. (trad. it. de L. Bianchi, Garzanti, Milano 1980, pp. 8 – 9).

Înainte de toate e un mod de a-ţi da seama că realitatea e un „cuvânt urât”. Gregor Keuschnig rătăceşte prin oraş, se uită: vede multe amănunte acolo unde mai înainte nu observase nimic. La o masă de cafenea unii fotografiază un copil: „Dar fotografia a fost făcută doar în clipa când copilul a surâs *realmente* ca un copil” (p. 136, cursivul meu). E clar că acest „realmente” are de a face cu dificultatea în care Gregor însuşi se găseşte, aceea de a se preface că totul a rămas ca înainte; ca şi în

momentul când, trebuind să intre în casă, pe când învârte cheia în broască, se străduieşte, ca şi cum ar avea o oglindă în faţă, să-şi semene cât mai mult posibil, adică să semene cu „realitatea” lui însuşi. Problema de a te adecva realităţii, şi deci lipsa de corespondenţă cu ea. Copilul se adecvează realităţii infantile: şi atunci este aplaudat, sunt nişte aplauze căutate, ca atunci când completează în chip stupid o frază din care lipseşte ultimul cuvânt, ca acesta să fie cuvântul rostit de el. „Şerveţelul se pune pe

— Genunchi”, răspunde cu exactitate copilul.

Al doilea fel de schimbare are loc într-o direcţie opusă, şi aici se află esenţialul metamorfozei: cum te apropii de lucruri. Alături de ele – cum stai pe iarbă. Schimbare care se petrece fără să te gândeşti, sau cu o gândire slăbită, care doar presimte ceva, un fel de „conştiinţă accesorie”. Te poţi aşeza „alături” de lucruri. Ce se-ntâmplă? Pare, în primul rând, că actele se multiplică: observăm un număr de acţiuni care mai înainte erau neglijate, sau chiar nu erau vizibile. E o răsturnare între relevant şi presupusul banal: gesturile banale devin ceva din care putem scoate nişte indicaţii, nişte semnificaţii importante pentru a înţelege cum e înjghebată

experienţa noastră. Cel mai banal dintre gesturi, cum e cel de a te bărbieri: „Hotărî să nu se mai radă. Era o hotărâre, iar lucrul acesta îl făcu să se simtă uşurat. Apoi se bărbieri totuşi şi străbătu toată casa mândru de această a doua hotărâre” (p. 119). Pentru Handke, în această simplă frază se află problema unei succesiuni de hotărâri, de acceptări, de noi hotărâri, acceptări, iarăşi hotărâri, de raport între ceea ce faci, ce te gândeşti să faci, ce faci realmente, ce simţi după ce ai făcut; succesiune ritmată şi plină de oscilări, o accelerare a conţinuturilor şi a logicilor, o intensificare şi o oscilare, pe scurt toate lucrurile din care se compune o experienţă. „Adevăratul” mod de a simţi nu-i nici el altceva: multiplicare şi oscilare, joc frenetic între panică şi regăsirea siguranţei, între înăuntru şi afară, prin multiplicarea registrelor.

Modul acesta de a simţi este „plăcerea” experienţei. Însă nu e punct de fugă, pentru că acel altul care putem deveni este în acelaşi timp deviere faţă de „cuvântul urât”, dar şi recucerire a „normalităţii”. Plăcere a ceea ce este normal: cucerire dificilă a unei astfel de plăceri, care totuşi pare la îndemâna oricui. În jurnalul *Greutatea lumii* (trad. it. de R. Precht, Guanda, Milano 1981) citim, de exemplu: „24 martie [...]. Cum, în momentul cel mai critic, voiam să cumpăr ziarele, ca să mimez în felul ăsta tracasarea zilnică” (p. 35). „Mimarea” nu este, bineînţeles, totuna cu „adecvarea” de mai-nainte. Sau: „Duminică, în dimineaţa aceea vioaie, întorcându-mă de la un magazin deschis şi păşind către următorul, mi-am

30

31

dat seama că-mi tot repetam în sinea mea: «La urma urmei sunt un om fericit»” (p. 126).

Să descoperi normalitatea este chiar descoperirea acelei fărâmiţări a experienţei, ţesătură oscilând între mişcări infime, care cere o observaţie de alt gen, o analiză fină. Nu sunt mişcările unui mare joc, ale jocului sau jocurilor cărora obişnuim să le atribuim un sens: microfizica normalităţii face să se schimbe semnificaţia

parametrului temporal, şi acum timpul trebuie să-l simţim în acel joc mărunt al accelerărilor şi al încetinirilor, al anticipărilor şi al răsturnărilor „catastrofale”. Aici acei timpi ai „înţelegerii” sunt alţii, sunt nelineari, nu sunt singulari, nu omogeni, şi sunt, totuşi, plini de sens, chiar unicii de acest fel, s-ar putea spune.

Protagonistul romanului *înaintea loviturii de pedeapsă,* Josef Bloch, îl prefigurează pe Gregor Keuschnig: şi el trece prin multe locuri, iar hoinăreala lui e în acelaşi timp şi absolut întâmplătoare, şi semnificativă. Intră în funcţie memoria, acel depozit al trăirilor, e o ducere şi o întoarcere, însă memoria e doar un slab pol magnetic, şi totul se destramă în contingenţa unor gesturi extrem de scurte, pe care Handke, cu insistenţă, le decupează unul câte unul, atom cu atom, ca să ne facă să le vedem: „în local o găsi pe chelneriţă, care tocmai atunci spăla pe jos. Bloch întrebă de cea care dădea camerele. «Încă nu s-a sculat!», zise chelneriţă. Bloch luă şi el celălalt scaun de la aceeaşi masă şi se aşeză. Chelneriţă trecu în spatele tejghelei. Bloch puse mâinile pe masă. Chelneriţă se aplecă puţin şi destupă sticla. Bloch dădu scrumiera la o parte. Chelneriţa, în treacăt, luă de la o altă masă un suport de pus sub pahar. Bloch îşi dădu scaunul său puţin mai în spate…” (trad. it. de B. Bianchi, Feltrinelli, Milano, 1971, pp. 43 – 44). Sunt un fel de note de regie. Sau e un ochi care priveşte din afară? Nu, căci totalitatea gesturilor şi a intervalelor dintre ele nu indică vreun obiect observat, ci o întreţăiere de mişcări, de întrebări şi de răspunsuri”. Când chelneriţa se aşează şi ea lângă el, după câteva clipe întinse un braţ ca s-o ia pe după mijloc; ea – şi dădu seama că el voia să facă numai aşa, un gest, şi se sprijini de spătar înainte ca el să poată să-i dea de înţeles că nu voia să fie decât un gest şi atât. Bloch voi să se justifice şi să ia pe chelneriţă de mijloc de-adevăratelea; însă acum ea se ridicase deja de pe scaun. Când Bloch dădu să se ridice şi el, chelneriţa o şi luase din loc. Acum Bloch ar fi vrut s-o pornească şi el pe urmele ei. Însă i se părea c-ar fi prea mult, aşa că părăsi localul” (p. 67). Prea

devreme şi prea târziu. Orice experienţă de întâlnire nu este oare făcută din toată această întreţesere de opţiuni eşuate? în cazul de faţă, o neacordare alcătuită din atâtea acordări minuscule

eşuate: e însă posibil să găseşti în lumea experienţei acestui fapt „de a deveni un altul" vreun acord neeşuat? Acordarea este, oricum, dificilă, niciodată complet atinsă, şi cere un periplu complicat.

Peter Handke, şi el, ca şi Deleuze, vede, în acest sens, în copil un fel de conglomerat de experienţă ce are în el posibilităţi pe care nu le vom putea niciodată atinge la nivelul copilului real, dar care, în orice caz, pentru noi pot constitui o deschidere. Copiii – zice Handke tot în jurnal (însă tema e reprezentată cu nuanţe mult mai complexe în *Poveste cu fetiţa)* – care încep să-şi povestească între ei o experienţă obişnuită folosind cuvinte complet diferite, întrerupându-se unul pe altul, şi apoi, când ajung la sfârşitul povestirii, o încheie tot în felul acela, cu aceleaşi cuvinte *(Greutatea lumii,* p. 82).

Acordul e posibil: nu pentru că ar exista un model simţit care încă de la început conduce firul şi unifică diferenţele, sau modurile în care copiii îşi spun întâmplarea. Nu-i niciun text acolo, după care să se uniformizeze. Dimpotrivă: Handke, prin acest exemplu, care deplasează şi simplifică problema şi în acelaşi timp îşi vizualizează putinţa de rezolvare, zice că tocmai modul diferit de a povesti întâmplarea este cel care produce, prin faptul că e felurit, o aceeaşi încheiere. Poate că, pentru a înţelege mai bine, ne-am putea închipui un exemplu opus: nişte copiii care par să vorbească cu aceleaşi cuvinte despre unul şi acelaşi fapt, şi care apoi încep să se întrerupă unii pe alţii şi să spună lucruri diferite, ajungând până la urmă la concluzii diferite şi nemaiîntâlnindu-se niciodată.

În paginile iniţiale din *Trecerea de la Nord-Vest* (Mânuit, Paris, 1980), Michel Serres îşi pune în scenă personajul: pe Zenon din Elea. Zenon, foarte conştient de

paradoxurile lui, ca şi noi astăzi de ale noastre, porneşte din Atena ca să se îmbarce într-un loc precis de pe coastă şi de acolo să plece, adică să se întoarcă în Elea. Pe la jumătatea drumului îi vin în minte calculele lui: va trebui să înceapă să împartă, adică să dividă spaţiile şi timpii; ca să parcurgă fiecare bucată de drum va trebui ca mai întâi să ajungă la jumătatea acelei bucăţi. Zenon se blochează. Va ajunge el oare la Elea? Poate că nu. Şi va reuşi el să se clintească din Atena? Zenon, un alt Zenon acum, va trebui să plece din nou: s-a hotărât, deocamdată, să se tot deplaseze continuu, să facă de fiecare dată câte o deviere minusculă: nu va merge în linie dreaptă, ci va face nişte ocoluri în cerc, un fel de elipsă, un vârtej. Însă din nou va putea să-şi socotească mişcările şi iarăşi va fi blocat. E nevoie de o a treia călătorie şi, din nou.

33

de alt Zenon: aceasta e pesemne o călătorie iniţiatică, desigur că peisajul e schimbat, nu mai este un parcurs pe care desenezi segmente şi curbe, ci unul presărat cu obstacole (puse pe-acolo de vreun zeu?), şi de probe – s-ar zice – de depăşit. Poate că-i cu adevărat un zeu cel care a pus muntele acela uriaş pe care Zenon va trebui să-l ocolească într-un fel; iar vreun ţăran o fi grămădit pământul acela care-i blochează drumul şi vântul i-o fi adus în cale bariera aceea subţire de praf. Dar atomul acela mititel? Chiar şi el îţi stă în cale şi, desigur, doar o întâmplare l-a pus chiar în locul acela. Va reuşi Zenon să se întoarcă în Elea?

Există totuşi, după Serres, un Zenon „adevărat”, care n-a renunţat să calculeze şi să deseneze hărţi cu întretăieri de linii riguroase, însă acum ştie bine că socotelile îl ţin în loc. Acum o să-şi tragă la sorţi orice mişcare, o să se mişte la întâmplare. Renunţare? Pierdere a oricărei speranţe raţionale? Fatalism? Nimic din toate astea: e pentru că a înţeles în fine că raţiunea, calcularea aceea (modurile acelea de a socoti) nu sunt un lucru universal: sunt chiar un caz singur şi atâta tot. Raţiunea e o singularitate printre atâtea altele; toate raţiunile sunt locale, busole

parţiale, relative. A înţelege această limită vrea să însemne, pentru Serres, a pricepe că pentru Zenon cel imaginar (adică pentru fiecare dintre noi) Elea nu e un loc şi un timp dat: nu e amplificarea raţiunii noastre. Elea (cu alte cuvinte, identitatea noastră) constă mai degrabă în călătoria însăşi: într-un fel de *randonnée,* zice Serres, un ocoliş, o învârtire, un mers în cerc, dar şi un *random,* întâmplare, opţiune, şansă şi, desigur, şi risc.

Ţinuturile de la nord-vest, aproape de marginile polului nord, sunt o împletitură de crestături, de nesfârşite şi complicate strâmtori, de obstacole nenumărate pe care hărţile nu le pot consemna cu precizie, o mare năpădită de mii şi mii de arhipelaguri şi de insule. Insule? Nici nu sunt insule adevărate: e ca şi cum fiece insulă, dacă te uiţi bine, ar avea în ea o altă mare în care se află alte insule. Şi totuşi, unica noastră posibilitate este de a porni la drum pentru că numai pe acolo se poate trece. La „global" nu se poate renunţa: iată ce spune Serres. Putem şi trebuie să înfăptuim o răsturnare în experienţa noastră limitată de zi cu zi, dar cum e cu putinţă o răsturnare în „global"? Şi ce anume devine „globalul" acesta însuşi? Pare să fie o dublă răsturnare. Mai întâi, aproape o dare peste cap a termenilor, o ameţitoare inversare. Cum am văzut deja, Zenon se va putea mişca din loc după ce va fi înţeles că spaţiul omogen, timpul cu măsură reversibilă, spaţiul şi timpul care ritmează toate actele noastre practice, nu sunt decât un caz particular. „Globalul" este un „local" istoriceşte sedimentat: o falsă globalitate. O nemaipomenită voinţă de putere a exagerat acest punct până la a-l face să coincidă cu totalitatea. Ne vom putea oare vreodată convinge că adevărata totalitate e făcută din mişcări locale, din părţi ale unei călătorii fără capăt şi mereu alta? Şi că ordinea şi dezordinea sunt în permanentă atingere, iar contingenţa este ritmul tuturor lucrurilor? Că viaţa însăşi este dirijată, de la o ordine la alta, către dezordine? Şi că există aici un *alt* sens, care nu mai poate fi redus la un model?

Acest „global" pe care Serres îl întrevede printr-un

act de imaginaţie filosofică, deşi cu un ochi întors către termodinamica structurilor disipative şi către matematica topologică a catastrofelor, nu e un alt tărâm, o a doua lume: exemplul care revine în permanenţă este cel al fiinţei vii numite om. Problema „globalului" elte în întregime condensată în întrebarea, din ce în ce mai puţin lămurită: ce este viaţa? Numai începând să răspundem la această întrebare, alte întrebări vor deveni legitime şi dotate cu sens: ce este istoria? Viaţa e o complexitate, un regulator şi un schimbător al unor timpuri diferite: contingenţă şi dezordine nu-i sunt acesteia reziduurile ei iraţionale, ci cheile de acces. E cu putinţă o ştiinţă a contingenţei?

Ceea ce ştim bine este că ştiinţa pe care o avem noi despre global nu ne este de ajuns, pur şi simplu pentru că e o explicaţie ce nu explică. Iată-ne direct în plinul scenariului nostru cultural. Însă chiar avem nevoie cu adevărat de vreo explicaţie? De vreun global? Şarja de inventivitate teoretică pe care un autor ca Serres o comunică, dincolo de optimismul său „ştiinţific", ne pune în gardă: fără o încercare de acord asupra a ceea ce credem noi că poate fi „globalul", răsturnându-l, schimbându-i semnul şi natura (însă rămânând egală cu sine cerinţa ÎBsăşi), mişcările mici întâlnite la Handke riscă să rămână mute. Însă mai e ceva: o să existe permanent un „local" care va cere adecvare, o lege pe care n-o să reuşim s-o singularizăm, o „realitate" de care vom putea râde, continuând însă să-i împrumutăm acest nume. Va rămâne permanent dubiul că „normalitatea" recucerită sau numai întrevăzută, este doar o simplă derivă, o neînsemnată variaţiune pe la margini. N-avem altă alegere; sau e numai o chestiune de ordin practic? N-o să neclintim nicicând din Atena; sau asta e numai pentru că nu izbutim să pricepem în care anume călătorie suntem noi plecaţi acum?

34

35

3. Realul imposibil al lui Lacan

Considerat un metafizician, Jacques Lacan ne poate servi, dimpotrivă, un exemplu de deportenţare a gândirii chiar în direcţia pe care încercăm noi să o urmărim aici. „Rostogolirea" nietzscheană probabil că poate fi reprezentată ca o întretăiere topologică a modalităţilor experienţei. Toată lucrarea aceea teoretică trudnică a lui Lacan constă în faptul de a ne spune că, dacă subiectul e în afara centrului, faptul nu echivalează cu o pură derivă. Oricum l-am considera noi, Lacan ne îndeamnă la o misiune filosofică de „construcţie" acolo unde orice punct solid de teorie pare să se piardă. Necesitatea şi imposibilitatea, zice Lacan, pot şi chiar trebuie să se conjuge între ele: şi una şi cealaltă, în felul cum sunt croite, îşi schimbă identitatea. Iar subiectul odată cu ele.

Exemplul e iubirea. În seminarul din 1972 – 73 (*Encore,* trad. it. de G. Contri, Einaudi, Torino 1983) iubirea e înţeleasă ca „întâlnire a doua trasee de exil". Două locuri de absenţă care totuşi se întâlnesc, se ating, într-o contingenţă. O tangenţă care nu poate deveni suprapunere: exilul de fapt nu va fi înlăturat, nu va putea să existe nicio conciliere. Contingenţa, cu toate acestea, dacă este prima, ea singură nu epuizează jocul multiplu al dimensiunilor. În acelaşi timp, iubirea caută să fie necesară. Cu o expresie familiară, am putea spune că voim să trăim idealizarea lui totdeauna în acum, adică iubirea cată să fie veşnică. Există o întâlnire, există un acum: această întâlnire are pentru noi valoarea lui totdeauna. Acest totdeauna este necesitatea care nu încetează de a fi; în acum există cerinţa de a nu înceta să fie. Iubirea trebuie să fie ceva care nu încetează: iată necesitatea ei.

Însă nu-i de ajuns. Mai mult, îi mai lipseşte acestei descrieri dimensiunea poate cea mai importantă, anume felul cum se articulează toate astea. Această întâlnire contingenţă nu se sustrage înfricoşătoarei cazualităţi numai pentru faptul că se agaţă de un pururi la fel: întâmplarea ar dispărea în idealitate. Există ceva aparent mai dramatic care complică jocul, deportenţându-l. Pentru a putea lua, trebuie să adaugi. Acum-ul şi totdeauna îşi

pierd abstracta lor deplinătate numai dacă reuşim să le ancorăm la niciodată, la imposibil. Întâlnirea se petrece într-un punct sau pe o mică ieşitură de stâncă de care ne agăţăm ca să nu ne scufundăm: dar această scufundare este esenţială. Este realul, potrivit lui Lacan, cel care ne face să ne scufundăm, cel care ne trage în jos. Realul, adică imposibilitatea. Scufundarea este imposibilitatea lui a nu înceta: nu există

opoziţie între necesitate şi contingenţă, ba chiar ambele sunt de aceeaşi parte, prin existenţa unei limite, a ceva care nu e posibil.

„A nu înceta să „nu înseamnă, pentru Lacan, atât a nu înceta de a fi, ci a nu înceta de a te scrie, de a te înscrie, ca şi cum în acel acum, în întâlnire, a nu te scrie ar putea să înceteze: ar exista în el o plenitudine, o scriitură completă. Ca atare, luată singură, contingenţa este încetarea iluzorie de a nu te mai scrie, ca şi cum acea „tindere către" a necesităţii ar ocupa toată scena, ar umple contingenţa. Într-un text colateral la *Encore.* redat de elevi ai lui Lacan, această necesitate este exprimată grafic ca ipoteză a existenţei unui anume X pentru care nu se dă absenţă, sau, cu alte cuvinte, se aboleşte, cel puţin într-un punct, castrarea. Ipoteza excepţiei. Însă voit Lacan e mai nuanţat: nu punctul de rezolvare îl interesează, cât întreaga mişcare a dimensiunilor.

În această mişcare există un „nu „care se deplasează. Există ceva care încetează, care nu încetează, care încetează de a nu. Ce anume menţine contingenţa? Ce anume face ca cele două trasee de exil să nu explodeze în direcţii opuse, să nu devină adevărate exiluri, străine şi îndepărtate? Totdeauna şi niciodată intră în acum: un punct de sprijin întreţine şi transformă iluzia. Tocmai pentru că suntem suspendaţi, pentru că *totdeauna* e slăbit, nu poate fugi pe tangenta purei imaginaţii, întâlnirea are loc, şi există iubire.

Nietzsche: trebuie să fim moderaţi. Lestul imposibilului moderează fuga simplă, slăbeşte iluzia,

realizează acum-ul gândirii. Nu e posibil să te iluzionezi doar, nu putem doar să-l posedăm pe totdeauna: când ne găsim în această situaţie, ne este barată iluzia duratei fără limită, anume că ar exista o secvenţă de acum-uri fără goluri şi fără căderi. Nu putem să-l posedăm pe totdeauna: şi totuşi acesta se dă. Pe de altă parte nu putem nici să ne încredem numai în niciodată: ar fi o ieşire a noastră din scenă, un a nu mai fi aici. Nu-l putem poseda pe niciodată: şi totuşi el ne îngăduie întâlnirea.

Lacan încearcă să descrie o formă de experienţă care probabil că este aceea pe care o trăim continuu. Dacă realitatea nu s-ar dovedi imposibilă, am crede în necesitatea absolută şi atotputernică, nu am *v* niciodată de vreo parte anume, într-o contingenţă precisă. Contingenţa, atunci, nu este întâmplarea fericită: şi într-adevăr nu e întâmplarea oarbă, întretăierea de cercuri prestabilită de Lacan arată că acum-ul, întâlnirea, cere noi analize. Nu vom putea niciodată să recunoaştem acest moment, acest acum, dacă nu ar exista umbra cu efect de perspectivă a lui totdeauna care ne permite să ne bucurăm de ea: dar e întocmai o umbră, o

variaţie slabă a necesităţii. Realul nu se poate spune; de aceea, după Lacan, îl putem trăi şi putem da un sens la tot ceea ce spunem.

4. Ce înseamnă gândire slabă?

Într-un sens restrâns „gândire slabă” înseamnă atitudine cunoscătoare. Par a fi în joc moduri sau categorii ale cunoaşterii, un tip de cunoaştere. Fragmentele nietzschéene despre nihilism încă mai pot să le servească de ilustrare: scop, unitate şi fiinţă erau acolo idolii ce trebuiau înfrânţi. Dar de ce să-i distingem? Obiectivul, în fapt, e unic, este unul. Un model care se suprapune, care coincide perfect cu realitatea, face totuna cu ea. Un astfel de model nu există, chiar dacă îl evocăm continuu. Imperfecţiune a modelului, care, aşadar, va trebui să fie mai ductil, mai elastic, nerigid? Sau pe care va trebui să ne obişnuim să-l considerăm aproximativ, şi de regulă

defectuos, un indicator, un semnal?

Sau nu cumva, mai degrabă, ideea de „realitate” este cea pe care trebuie s-o avem în vedere? Acea realitate la care modelul trebuie să adere cu exactitate era, şi este, ea însăşi, o construcţie, deoarece e deja predispusă a avea un model, o dublură simbolică”. Gândirea slabă „ar avea pretenţia de a ştirbi complet actul cunoaşterii, atât pe latura celui ce cunoaşte, cât şi pe aceea a lucrului care e cunoscut. Subiect şi obiect sunt, desigur, nişte termeni de la un timp foarte şterşi, dar există alţii mai buni? „Gândirea slabă” cere o modificare atât a obiectului cunoaşterii, cât şi a subiectului care cunoaşte. La această concluzie ne împinge destructurarea nihilistă a categoriilor fundamentale, tentativa de a ştirbi puterea, sau dacă vrem, „forţa” unităţii. Acel unul după care se modelează cunoaşterea, iată punctul de forţă care e de slăbit: ca să ne dăm seama, înainte de toate, că această forţă se altoieşte în ideea pe care o avem, şi pe care o menţinem statornică, despre realitate şi despre noi înşine.

Realitatea, continuăm noi să credem, are un fond omogen: îi este proprie o fiinţă pe care admitem că-i anevoios s-o descoperim, şi mai ales înşelător. O fiinţă care nu ne stă în faţa ochilor, sau care este în aşa fel încât să nu poată sta dinainte. O fiinţă care se ascunde, dar care *este.* Aparenţa înşelătoare marchează chiar o distanţă, dar nu încetează de a fi istoria răsturnată a modului cum se revelă adevărul unui astfel de fond.

În acelaşi fel continuam să credem într-o identitate transcendentală a subiectului: de fapt, acea unitate de care fără încetare căutăm să legăm actele noastre cunoscătoare se înnoadă la rândul ei la o unitate mai mare şi

mai generală în care cunoştinţele fiecărui semen al nostru trebuie să se regăsească.

În sfera cotidiană categoria de universalitate continuă să funcţioneze chiar dacă nu-i dăm atenţie şi chiar dacă ni se pare puţin cam ciudat s-o numim cu acest

nume învechit. Dar să ne oprim la o experienţă oarecare. Dacă fiinţa n-ar fi în vreun fel oarecare acolo şi dacă subiectivitatea noastră n-ar fi în vreun fel aici şi recognoscibilă în linii generale, s-ar schimba cu totul scenariul: orice gând şi orice gest şi-ar pierde siguranţa, fie ea cât de mică, ce le autorizează dându-le legalitate simbolică. Şi totuşi, să mai examinăm încă o dată acea experienţă oarecare a noastră. Ea are cu siguranţă o structură, este totdeauna chiar un loc unde se întretaie structuri multiple. Loc complex, stratificat. Certitudinea care pare să asigure stabilitatea scenariului, dacă e privită cu alţi ochi, apare foarte subţire: pare mai degrabă o legătură superficială, o patină ce ne permite asocieri şi mişcări, o alunecare, o mobilitate minimă. Nu-i simţim atât opresiunea, care oricum apare destul de curând ca opresiune a ceea ce este egalul, a unui mod de a ne mişca făcut dintr-o unică posibilitate de mişcare, cât mai degrabă avem un sentiment de insatisfacţie: nu ne mai mulţumim cu acest minim care ne apare ca o reducţie. Faţă de ce anume? Faţă de o certitudine de un grad diferit: aceea pe care de fiecare dată o avem în chip confuz în faţa unei experienţe oarecare, certitudinea că această experienţă este şi înseamnă pentru noi cu mult mai mult decât acel minim de legalitate în care ea ne apare deja consemnată şi deja scrisă.

Semnificaţia pe care o atribuim lucrurilor, cunoaşterea noastră normală, cum am putea s-o numim, ni se oferă de obicei ca ceva automat care nu cere reflecţie. Este efectiv rezultatul unui şir de operaţii logice şi culturale în sens general. Credem că suntem, în continuu, duşi de un curent care urcă şi se măreşte în volum, nu ne îndoim de progresul cunoaşterii noastre. Nu e nicio îndoială că mulţimea de informaţii de care putem dispune creşte şi că reţeaua cunoaşterilor mai mari şi mai mărunte devine mai densă. Dar e mai mult o chestiune de nume, nimic altceva: s «» înmulţesc termenii, tipul de operaţii tinde însă să se menţină identic. Acel automatism e rezultatul unei puternice simplificări. E un proces de

abstragere, deoarece provine din complexitatea experienţei, reduce la un minim, tinde să se unifice într-un punct, să ajungă cu preţul unor renunţări şi omisiuni, la anumite elemente simple, mereu aceleaşi, la nişte canale de scurgere fixe ale oricărei cunoaşteri. Logica obişnuită a cotidianului se

supune unui maximum de simplificare şi de abstracţie. Cunoaştere şi comunicare sunt astfel enorm de mult uşurate şi capătă un potenţial social.

Dacă ne-am imagina, într-un grup de persoane, un individ care ar căuta să-şi spună experienţa proprie cu toată specificitatea referitor la propria-i trăire a momentului respectiv, celelalte persoane nu l-ar înţelege, s-ar depărta de el, ar arăta pe loc un interes scăzut unei astfel de povestiri pe care trebuie s-o presupunem complicată, stratificată, şi poate chiar ciudată. Puterea socială a acelui individ ar fi aproape nulă. Din acest motiv, de fiecare dată când ne aflăm împreună cu alţii, ne ferim cu grijă s-o apucăm într-o atare direcţie, şi ne situăm, firește, în cea opusă, presupunând şi inducând un plan comun de referinţă: o formă de cunoaştere la care credem că oricine aderă spontan, nu pentru că ea ar fi proprie cuiva anume, ci chiar pentru faptul că nu aparţine nimănui.

Se întâmplă astfel că cunoaşterea normală şi comunicarea normală fac parte dintr-un joc special, ale cărui reguli foarte simple fiecare e în stare să le înveţe cu mare repeziciune şi, în realitate, se presupune că le cunoaşte dintotdeauna. Forţa practică a jocului izvorăşte de aici: din extrema uşurinţă a mânuirii regulilor, din evidenta lor comunicabilitate. Forţa teoretică se naşte, în schimb, din faptul că regulile sunt aceleaşi pentru toţi, deci universale, şi totodată sunt în aşa fel încât nu implică, dincolo de nivelul suprafeţei, pe nimeni în particular. Astăzi nu mai e timp de principii superioare, de scopuri ultime, de adevăruri definitive. O bătălie împotriva unei astfel de „gândiri forte” pare de-acum anacronică, şi chiar,

în această epocă a „ultimilor oameni”, ca să ne exprimăm ca Nietzsche, dacă s-ar prezenta un susţinător al principiilor superioare, acesta ne-ar stârni curiozitatea şi poate chiar şi ceva respect: ironia pe care i-am rezerva-o ar ascunde probabil un fond de nostalgie pentru o condiţie pe care o considerăm irevocabil pierdută şi imposibil de reactivat.

Forţa gândirii nu mai are de-a face cu caracterul ei ultimativ, aşa cum forma unei astfel de puteri nu mai este aceea a unui principiu explicit de autoritate. Trebuie mai curând să ne ducem să o căutăm în normalitatea cotidiană. Preotul şi tiranul, chiar continuând să existe materialmente, sunt deja pe din afara scenei. Scena s-a aplatizat. Tocmai această aplatizare, cu care toată lumea e de acord, este actuala figură a „gândirii forte”: în acel automatism, în gestul normal în care se consumă o puternică abstragere, în această evidentă simplificare a lucrurilor, constă caracterul forte al gândirii. De aici teama pe care o stârneşte în multă lume evidenţa. O frică de banalitate care ascunde atracţia ce o exercită asupra noastră banalul însuşi prin puterea pe care el o reprezintă, prin ceea ce-ţi îngăduie să faci.

40

Nu este, apoi, nici măcar nevoie să ne închipuim o situaţie socială, pentru că asta e valabil, de fiecare dată, şi pentru eul faţă cu el însuşi. Acest proces de drastică simplificare în direcţia unor reguli deja cunoscute îl aplicăm, într-adevăr, continuu, şi la noi înşine: nimeni, cu excepţia unor rare momente, nu doreşte să se avânte până la acea margine a sinelui său în care ştie bine că propria-i identitate începe să se clatine pentru că buna organizare a eului nu se mai manifestă ca atare. Lenea şi teama ne opresc cu mult înainte, şi, în mod normal nici nu ne mai îndreptăm spre partea aceea. E o trudă de înfruntat, o suspendare a tuturor obiceiurilor noastre, dacă voim cu adevărat să încercăm să ne slăbim eul, sustrăgându-l logicii de suprafaţă. Şi apoi mai e şi teama: de ceea ce nu ne e imediat familiar, de a descoperi realităţi ce ar putea

să ne neliniştească, de a ne găsi în faţa unor porţi închise pe care nu vom avea puterea să le facem să se deschidă. Teama ca, odată ajunşi pe pragul acela, de acolo înainte să nu se deschidă un gol abisal.

Cu toate acestea, chiar în acest timp, tot mai puţin ne mulţumim cu o identitate al cărei caracter fictiv, provizoriu şi de compromis sare acum din ce în ce mai mult în ochi. Nihilismul e cu adevărat ajuns la capăt, chiar dacă trecerea n-a fost bruscă, iar această împlinire e o insinuare a lui, o expansiune lentă, însă fără posibilitate de întoarcere. Nu-i nevoie să atingem marginea aceea ca să fim neliniştiţi. Suma lucrurilor pe care ne dăm seama că le tot lăsăm de o parte devine prea mare. Iar puterea care ne vine dintr-acolo, prin compensaţie, poate începe să ne pară cu totul neproporţională: prea mică faţă de ceea ce, de bunăvoie, am consimţit să pierdem. Doar un calcul ca acesta, un fel de bilanţ contabil, este ceea ce ne împinge în altă direcţie: când cineva îşi dă seama că trăieşte cu un pasiv atât de mare, poate începe să se îndoiască de soliditatea propriului său activ.

Am menţionat o experienţă care ne-a fost povestită în formă literară de Handke. Momentul în care un individ e nevoit să vrea să schimbe decorul. Atunci se întâmplă că logica superficială se dovedeşte a fi chiar acea evidenţă care este, şi că observarea acestei evidenţe produce un simţământ ca de moarte. Cotidianul în care eram automat cuprinşi, acum ne apare de parcă ar fi la o distanţă uriaşă de noi: nu-l contemplăm doar cu un dezgust activ, ci cu o pasivă indiferenţă. În moduri diferite, bună parte din marea literatură a acestui secol ne-a istorisit neliniştea, plictiseala, greaţa ce însoţesc un astfel de proces de „iluminare”. Dacă Handke ne poate trimite la Kafka, cum să nu ne gândim şi la omul lui

41

Musil? Pentru ca apoi să ne reîntoarcem până la existenţialism: ce altceva vrea să exprime un literat-filosof cum e Sartre, în *Greaţa*?

Dacă obiectul, adică lumea literaturii postromantice

se răceşte, o altă zonă, însă, se îmbogăţeşte şi devine caldă: ne trezim îmboldiţi către o margine, punctul de sprijin se restrânge, pare să devină atât de firav încât în cele din urmă să corespundă unui nimic. Însă acestui nimic îi corespunde, în acelaşi timp, şi o explozivitate a experienţei. Mă gândesc, de exemplu, la Joyce. Unui astfel de nimic poate într-adevăr să i se asocieze o povestire ce ar putea să se amplifice ca un val şi să o ia mereu de la capăt. Că e o povestire, un act de a povesti, o spunere prin intermediul literaturii, nu este aici deloc întâmplător. Forţa rostirii filosofice, pe marginea aceasta, are prea puţin impact: cazul lui Heidegger e emblematic pentru un faliment şi, într-un anume fel, tot astfel a fost şi cazul lui Nietzsche. Calea de a înainta prin aforisme – traiect teoreticeşte slab – scuteşte doar de nişte pericole şi mai mari. Ideea de sistem, sau fie ea şi numai aceea de „definiţie”, devin impracticabile, nu mai convin: nu pentru că ar fi prea puţin în ele, nu din cauza unei rarefieri, ci din cauza unei densităţi pentru care conceptul se dovedeşte a fi nepotrivit. Forma literară a lui *Zarathustra* este de calitate mediocră: şi totuşi, e capodopera lui Nietzsche. Luaţi-i forma aceea, şi nu veţi mai avea capodopera, ci veleitatea unui text filosofic imposibil. Heidegger se îndreaptă către poeţi, se învârte înjurai lor: dar numai versurile pe care le alege, la o adică, sunt cele care susţin spectacolul, în timp ce formulele filosofice, cu cât câştigă mai mult în valoare simbolică, cu atât se dovedesc mai greoaie.

Trebuie deci realizată o povestire. Literaturii nu pare să-i fie încredinţată o sarcină secundară, deoarece tocmai prin faptul că ea narează (chiar şi poezia narează) se exprimă o posibilitate de a spune adevărul despre experienţa aceea de care vorbeam. De la marginea aceea, care este şi pragul unei prăpăstii, se pun în mişcare o mulţime de naraţiuni. Tăcerea pe care o putem întâlni acolo nu-i altceva decât imaginea dezlipirii: desprinderea de o formă de gândire către o altă formă de gândire. Nu e un gol: este unul, numai dacă şovăim întorcând capul

îndărăt, dacă ne lăsăm invadaţi de nostalgie. Această tăcere, dacă ştim s-o facem să devină a noastră, e o pregătire de ascultare: şi, înainte de toate, putem auzi, aşa cum sugerează Serres, un zgomot de fond aproape asurzitor. Însă cum am putea să-l înţelegem, să-l descriem?

Faptul că povestirile se înmulţesc, că adică sunt „multe" întâmplări: iată prima trăsătură. Şi iată că ne pare a întrezări un fir, chiar de-a dreptul o categorie. „Multiplicitatea" poate deveni categoria unei noi

gândiri, a unei „gândiri slabe"? întrebarea nu este una marginală: ani de dispute pe marginea aşa-zisei „crize a raţiunii" au indicat într-adevăr un pas ce trebuie făcut, aproape o compensare a originilor metafizice ale filosofiei noastre: de la unul către cei mulţi. Dar n-a fost mai curând o concesie, o învoială, un act, în sfârşit, de conservare? în acea deschidere filosofică (şi epistemologică) spre multiplu adesea s-a ascuns, şi se ascunde în fiecare dintre noi, o închidere mult mai importantă: apărarea unei gândiri organizatoare. Şi aşa că s-a întâmplat, şi se întâmplă să credem, că suntem în epoca raţiunilor multiple: şi că gândire „slabă" înseamnă pluralism. Iar în felul acesta ne-am expus, şi continuăm să ne expunem unui dublu risc: acela de a caracteriza noua atitudine ca „renunţare" la ceva (iar acel ceva continuă, oricum, să supravieţuiască, în renunţare, chiar şi cu o vitalitate mai exanguă), şi acela de îndepărtare-refulare a problemei unităţii (ca şi cum, de la un anumit punct încolo, ea ar dispărea pur şi simplu, prăbuşindu-se împreună cu resturile subiectului deja frânt şi inutil).

Povestirile multe despre care vorbeam sunt, însă, înainte de toate, „naraţiuni". Acceptând multiplicitatea şi uitând că e vorba de caracterul unei naraţiuni, ne rămâne o coajă fără miez din care acum esenţialul s-a risipit. Mai există doar o mică deosebire – un simptom de sesizat, o concesie care a fost făcută – între acest discurs şi discursul obişnuit al unităţii: n-am făcut decât să complicăm operaţia, să înmulţim termenii. Zgomotul de fond e

multiplu: dar nu mai este un obiect ce ne stă în faţă, şi nu mai suntem, nici noi, un subiect care-l poate analiza şi descompune rămânând egal cu sine însuşi. Experienţa care ne îngăduie să-l percepem nu poate decât să fie o subvertire a experienţei, nu o tranzacţie. Nicio categorie nu mai pare să funcţioneze ca unitate de măsură, pentru că măsura şi-a pierdut tot sensul ei analitic, şi unitatea nu mai e o imagine, o habitudine înveterată a gândirii, ci un *x* a cărui natură deocamdată rămâne să o sesizăm.

Metafora zgomotului de fond funcţionează, de altfel, atâta timp cât rămâne valabilă metafora ascultării. Amândouă plătesc limbajului preţul unei relaţii duale, subiect/obiect, înăuntru/în afară. Există o înclinare către obiect, către lume. Personajul lui Handke simte că obiectele vorbesc într-un alt mod: vede că scena s-a dublat. Acum lucrurile nu sunt altceva decât fenomene. Se scoate din scenă: ceva ce seamănă cu o acţiune inconştientă se pune în mişcare, ca să şteargă urmele unui subiect ajuns stereotip şi convenţional, care deja a atribuit fiecărui lucra numele lui, iar fiecărui fapt un sens deplin. Acum pare că obiectele, lucrurile, vorbesc o limbă a lor

43

fără ecou. Micul fragment. Insignifiant, inutil, chiar absurd. Pe margine, un amănunt. Acolo se concentrează fiinţa? Dacă reuşim să percepem privirea care ne observă dintr-acolo fără să ne vadă, suntem cuprinşi de o ameţeală. Este senzaţia pe care o încercăm în faţa unui gol, a unui necunoscut: micul fragment se dovedeşte a fi un infinit de mare, un absolut, o ţandăra de veşnicie.

Dar nu este aşa. Tot noi suntem aceia care, încă o dată, adăugăm o tonalitate înaltă, o excedenţă de patos, un ce extatic. Probabil că iarăşi, şi de data aceasta, speculăm: uitându-ne într-o oglindă care răstoarnă termenii, o oglindă pe care până şi Hegel ştia s-o mânuiască. Micul fragment rămâne tot mic. Ameţelea se dizolvă într-o familiaritate ciudată: cotidianul nu se transcende într-un absolut, ci rămâne cotidian. Un văl se poate sfâşia: în spatele lui nu există rarefiere, înălţimi sau abisuri în care

să te pierzi. Privirea obiectului ne trece pe-alături, pe lângă noi: nu năvăleşte spre eul nostru, nu recunoaşte în el izvorul, începutul, puterea de a-l face să existe. Cine pierde, cine câştigă putere? Obiectul ni se pare că a câştigat o imensă putere, pentru că ne este greu să admitem că slăbiciunea e a noastră.

Obiectul nu s-a schimbat. Obiectul nu are privire. Micul fragment din spatele vălului: o dezamăgire pentru căutătorii de etern! Şi pentru cei ce nu încetează să adauge alte văluri peste văluri. Dacă are să ne înveţe ceva, bucăţica de realitate ne ajută să înţelegem din ce e făcut acel văl. Nu-i nicio rătăcire dacă urmăm instrucţiunile. E numai dificultatea de a ne orienta într-un teritoriu ce ni se pare nou, o activitate de intrare în posesie, ca la animalul care parcurge de mai multe ori un spaţiu, îi dă roată, îl recunoaşte, îl face al său. Şi este chiar o recunoaştere: toate simţurile sunt la pândă, se ascut, se deblochează, produc experienţă. Senzaţia pe care o avem nu este, la drept vorbind, aşa de nouă, dacă ni se pare că am avut-o dintotdeauna. Recunoaştem ceva familiar şi în faţa căruia suntem increduli, puţin perplecşi, puţin copilăroşi, şi ne simţim chiar puţin comici, ca şi cum n-am fi pe cale să descoperim nimic altceva decât normalitatea. O pierdere, şi în acelaşi timp un câştig. Am pierdut o distanţă, o privire de sus în jos. Însă am câştigat o mobilitate, o capacitate de a ne pune în mişcare întreaga noastră experienţă corporală. Am cedat putere: dar simţurile au devenit poroase, şi suntem în stare să auzim bine bine acel zgomot de fond pentru că acum face parte din trupul nostru.

Fragmentul ce ne-a însoţit este un fragment *mic.* Iată o altă trăsătură, din nou ispita de a institui o ordine, de a fabrica o categorie. O microfizică? E vorba să înlocuim o ordine cu alta? Să schimbăm logica?

44

Un răspuns afirmativ nu e convingător. Orice povestire a acestei experienţe ne spune că ea nu poate fi redusă la o experienţă culturală. Această deplasare modifică toate referinţele trăitului: nu-i suficient să

schimbăm cartea. De la o ordine la o altă ordine. Putem probabil să admitem asta. Dar cu condiţia ca această „altă" ordine să fie recunoscută ca un spaţiu complet diferit: o deosebire de natură, nu de grad – ca să folosim cuvintele lui Bergson. A trece de la macro la micro, în acest caz, nu poate să însemne a parcurge o scară, şi nici măcar a presupune nişte „salturi" într-un teritoriu omogen. Micimea nu poate fi o reducţie a mărimii: „micul" de care vorbim nu e acesta, iar în noul teritoriu vom putea găsi şi „marele", la rândul său transformat. Pare într-adevăr că toate raporturile ar trebui descrise din nou: detaliul nu funcţionează ca parte a totului, ci ca ceva care impunându-se prin sine însuşi scapă totalizării, nu e perceptibil de către limba generală. Detaliul se prezintă mai degrabă ca ceea ce stă de o parte, separat, scăpând vederii. Precum marginalul faţă de zona luminată, sau fundalul faţă de prim plan, sau fondul faţă de fundament. Un a-fi-aici, ba chiar un fel de a popula experienţa, fără să ne dăm seama: o dominare imperceptibilă. Micul fragment ne poate face să intrăm într-un univers şi probabil ne poate face să descoperim că marea logică populează local acest univers, face parte din el. Acest marginal nu are de produs margini, borduri, graniţe, insule tot mai mici: dimpotrivă, lărgeşte şi extinde, „măreşte" experienţa. Între subiect şi experienţă se schimbă părţile, proporţiile, cu ajutorul unei cifre, al unui stil, al unei nuanţe. Subiectul se tot micşorează în timp ce experienţa se îngroaşă. Subiectul dispare? Sau a devenit atât de „mic" încât să se poată, în sfârşit, recunoaşte în experienţa sa? Experienţa se multiplică, se confundă, devine ilizibilă? Sau a devenit atât de plină de ecouri încât poate, în fine, să fie auzită? Şi cum e posibil ca această disonanţă să fie aidoma unei tăceri? Şi, în plus: subiectul s-a dezlânat, s-a fragmentat, s-a diseminat? Sau devenind imperceptibil s-a recunoscut, adică în timp ce se destrăma a luat contact cu sine însuşi?

Numai cu preţul unei drastice simplificări am putea, prin urmare, să facem să coincidă orizontul în care ne introduce expresia „gândire slabă „cu o formă de

cunoaştere printre atâtea altele, fie ea şi diferită de toate celelalte. Tocmai acest caracter diferit, dacă-l luăm la amănunt, este cel ce face imposibile distincţiile, separarea de o sferă de cunoaştere. Această „gândire", dacă o mai putem numi astfel, nu e o cunoaştere. Această „cunoaştere „este o experienţă globală. Această experienţă este

de aşa natură, încât nu poate fi tratată ca un obiect. E un impact cu realitatea. Sau, mai bine spus: o real-izare. Subiectul acestei experienţe nu poate fi îngrădit în noţiunea de subiect: nu poate fi dezlipit, izolat, dedus, nu e niciun fascicul de lumină, nici limita umbrei. Şi totuşi acţionează, funcţionează: nu se dizolvă într-un nimic, ba chiar dovedeşte a fi complex. Lărgindu-se, spaţiul său se complică. Intensificându-se, timpul său se articulează.

Această experienţă e o atitudine, ar putea deveni un exerciţiu, o comportare, o experimentare, o călătorie împotriva curentului. Care e ţinta? Putem şti doar care e direcţia, sau poate numai care este modul, stilul fiecărei porţiuni de drum. Care sunt, în fiece moment, condiţiile minime dar necesare pentru a menţine aceeaşi rută. Sau numai atât: care pot fi corecţiunile permanente, salturile, micile abateri ce se cer experienţei noastre. Putem dezvolta în noi abilitatea de a recunoaşte obstacolele, de a evita greşelile, de a ocoli ceţurile. Putem să învăţăm un fel de „atenţie", ne putem exersa într-o nouă poziţie de alertă, într-o artă a suspectării, într-o modulare activă a neliniştii. Să nu renunţăm, să nu ne lăsăm duşi. Şi, în acelaşi timp, să ne suspectăm de imobilitate, de a ne privi în propria-ne oglindă, de capcana narcisistică a golului.

Experienţa adevăratei simţiri? Nu-i putem cunoaşte cu precizie nici modul nici timpul ei: chiar o previziune de felul acesta ar trebui să stârnească îndoială. Dar nu putem să ne îndoim de această experienţă, pur şi simplu pentru că, cel puţin o dată, am traversat-o, şi pentru că trecem câte puţin prin ea orişicând. îl suspectăm pe cel ce pretinde că povestirea lui ar corespunde adevărului, pur şi simplu pentru că ştim că a noastră ar fi diferită.

Există deci ceva tranzitoriu şi intermediar în expresia „gândire slabă”. Ea se situează provizoriu între raţiunea forte a celui ce spune adevărul şi neputinţa specularǎ a celui ce-şi contemplă propria nimicnicie. Din această postură de mijloc ea poate să funcţioneze, pentru noi, ca un indicator.

1. Un model semantic „forte”.

Există două idealuri de gândire „forte”. Într-un prim caz se aspiră la o gândire atât de complexă (dar organică în acelaşi timp), încât să poată da seamă de complexitatea (şi de organicitatea) lumii experienţei noastre, sau a lumii naturale. În al doilea caz se aspiră să se construiască o lume-model redusă în aşa măsură încât o gândire, nu atât de complexă încât să fie incontrolabilă intersubiectiv, să-i poată oglindi structura. În acest al doilea caz, fiind ea intersubiectiv-controlabilă, gândirea capătă formele unui limbaj L dotat cu nişte reguli proprii, de aşa fel. Însă, încât aceste reguli să fie aceleaşi ca şi ale lumii-model pe care limbajul o exprimă.

În primul caz gândirea presupune că porneşte de la reguli *date* (şi *găsite* în procesul de a se face al gândirii înseşi) care dintr-un motiv oarecare sunt aceleaşi (cu toate că încă necunoscute) cu ale lumii „naturale” pe care ea o gândeşte. În cel de al doilea caz sunt *puse* atât regulile limbajului, cât şi cele ale lumii-model, şi ambele întrucât sunt puse, trebuie să fie cunoscute anticipat şi formulate într-o formă metalingvistică oarecare (rămâne fireşte deschisă problema a ce anume redă metalimbajul pe care el îl descrie, dar se întâmplă rar ca acest punct să fie problematizat în mod excesiv).

Pentru o gândire forte de cel de-al doilea tip se cer îndeplinite două cerinţe care să-i verifice forţa. Prima este ca toate transformările făcute asupra limbajului să reliefeze conexiuni ale lumii-model de aşa fel încât, cu toate că regulile acelei lumi au fost puse, să nu se dovedească atât de evidente celui care le-a pus: în acest fel

orice operaţie (lingvistică) de gândire dezvăluie aspecte încă inedite ale lumii-model. Dar dacă ar fi respectată numai această cerinţă, o astfel de formă de gândire ar întruchipa doar o funcţie, ca să zicem aşa, gimnastică, şi ar fi elaborată doar de dragul gândirii (în sensul lui *gratia rationis,* sau *for the thought's sake)* şi nu de dragul lumii-model, pusă doar pentru a-i permite gândirii să funcţioneze. Multe sisteme formale sunt de tipul acesta şi îndeplinesc o utilitate neîndoielnică, dar dacă sunt considerate utile, e numai din cauza

funcţiei lor vestibulare sau instrumentale, deoarece permit unei gândiri să se întărească în virtutea vreunui scop, anume acela de a gândi – în ultimă analiză – lumea naturală. Acest scop este cel care constituie cea de a doua şi cea mai completă verificare a unei gândiri forte de al doilea tip: lumea-model (cea pusă), ale cărei structuri le oglindeşte limbajul, trebuie să prezinte omologii cu lumea naturală a experienţei noastre, cel puţin sub câteva aspecte.

Numai în acest caz transformările limbajului permit, în primă instanţă, să cunoaştem posibilităţile inedite ale lumii-model, dar în ipoteza că posibilităţile inedite ale lumii-model (pusă ca omoloagă cu limbajul) s-ar dovedi apoi a fi posibilităţi ale lumii naturale (care, ca atare, nu este pusă, ci dată). Cu alte cuvinte, o lume-model pusă (şi omoloagă limbajului construit) apare susceptibilă de anumite transformări care, transpuse pantografic aşa cum trebuie, prevăd, sugerează, îngăduie, încurajează transformări ale lumii naturale (chiar dacă aceasta din urmă, din moment ce este dată, nu e cunoscută în toată complexitatea ei structurală).

Nu e greu să ne dăm seama că această gândire forte de al doilea tip este cea la care recurge nu numai ştiinţa experimentală, dar şi orice disciplină axiomatică care, între altele, permite previziuni asupra lumii naturale: teorema lui Pitagora nu ratifică doar un comportament necesar al lumii-model a entităţilor geometrice într-un

spaţiu bidimensional (pus), ci permite să se determine comportamente ale anumitor aspecte ale lumii naturale, de exemplu construirea unor tridimensionale solide pe suprafeţe plane cum e aceea terestră, în condiţii optime de implantare.

Una dintre tendinţele dominante în teoria limbajelor naturale, încă din antichitate, a fost aceea de a construi o „gândire lingvistică puternică" de acest tip. Idealul a fost, cu alte cuvinte, acela al unei teorii lingvistice care pe de o parte să descrie un limbaj-model (pus în condiţii de laborator), dar pe de altă parte, datorită omologiei dintre metalimbajul teoretic şi limbaj-model (pe de o parte) şi dintre limbaj-model şi limbaj natural (pe de alta), să permită a fi avansate previziuni asupra comportamentelor lingvistice naturale (fie şi numai în condiţii optime).

Nu voim să ne referim la acele semantici ale unor limbaje artificiale *care pun* regulile unui limbaj-model dotat cu un număr extrem de redus de expresii, legate între ele prin puţine postulate de semnificat, şi articulabile după reguli sintactice puţine. Ne gândim mai degrabă la semanticile formale ale limbajelor naturale, la gramaticile generativ-transformaţionale, la semanticile generative, la toate sistemele de reguli

care caută să dea seamă de funcţionarea unei limbi naturale aşa cum este ea vorbită de propriii ei membri în condiţii din afara laboratorului.

Dintre feluritele componente ale unei limbi astfel ordonate vom lua în considerare în studiul de faţă numai componenta semantică. O limbă-model pusă, care să poată prezenta omologii de funcţionare cu limba naturală dată trebuie să aibă un lexic, iar la expresiile acestui lexic trebuie să fie corelate nişte conţinuturi. Nu ne interesează în momentul de faţă destinul extensional al expresiilor unei astfel de limbi; cu alte cuvinte, dacă şi cum anume ar putea fi ea folosită pentru a desemna stări ale unei lumi reale sau posibile cu ajutorul unor expresii care să vehiculeze propoziţii adevărate sau false. Ne interesează

ca acestei limbi să-i poată fi efectuată o analiză intensională (chiar dacă se poate admite că, pe urmă, extensiile propoziţiilor formulate cu ajutorul acestei limbi sunt funcţie a intensiunilor expresiilor lor elementare). Cu toate acestea, problema oricărei semantici ce se doreşte a fi caracterizată ca instrument pentru o gândire „forte" a limbajului (şi deci şi a lumii pe care el, limbajul este utilizat să o desemneze) este că trebuie să fie concepută ca sistem de reguli (exprimate într-un metalimbaj teoretic oarecare) ce exprimă structura internă a unei limbi-model puse şi, într-un fel, omoloage cu limba naturală utilizată în decursul experienţei noastre de vorbitori.

Întrucât este pusă, controlabilă şi susceptibilă de transformări dirijate de reguli, această limbă ar trebui să fie alcătuită dintr-o mulţime finită de expresii corelate cu o mulţime finită de conţinuturi.

Unicul mod de a corela o mulţime finită de expresii cu o mulţime finită de conţinuturi ar fi să se recurgă la un criteriu plat de sinonimie, potrivit căruia fiecărei expresii îi corespunde, drept conţinut, expresia unui alt limbaj, sau o altă expresie a aceluiaşi limbaj, fără ca să fie admise cazuri de echivocitate.

Pentru motive pe care aici nu le analizăm, şi despre care dă mărturie întreaga istorie a gândirii semantice, un astfel de criteriu nu pare fructuos, deoarece, în orice caz, nu oglindeşte modalitatea de funcţionare a unei limbi naturale.

În decursul gândirii semantice, două alte soluţii (de altfel, reductibile una la cealaltă) s-au arătat a fi mai fructuoase: descrierea conţinutului are loc cu ajutorul *definiţiei* formulate în însăşi limba-model sau cu ajutorul unei serii mai mult sau mai puţin ierarhizate de componente semantice elementare (seme, mărci semantice, nume de proprietăţi), exprimate în metalimbajul teoriei. În amândouă cazurile, atât definiţia cât şi seria mărcilor sunt echivalente reciproc cu *definiendwn-ul.*

Om/ echivalează cu „animal raţional muritor” şi viceversa, aşa cum /bărbat/ echivalează cu „uman + mascul + adult” şi viceversa.

În această perspectivă semantică se pune imediat o problemă fundamentală: pare că, după modul în care folosim noi o limbă naturală, definiţiile sau seria de mărci ce se pot atribui conţinutului unui termen lingvistic sunt potenţial infinite. Un om este animal raţional muritor dar este şi biped, fără pene, are doi ochi, un sistem circulator venos şi arterial, un pancreas, se împerechează de regulă numai cu fiinţe din propria-i specie, e susceptibil de a avea barbă şi mustăţi, şi aşa mai departe. Această infinitate a mărcilor posibile face dificil să se conceapă o limbă utilizabilă pentru o gândire forte. Atunci când chimia anorganică defineşte acidul clorhidric HCL se interesează numai de acele caracteristici sau proprietăţi ale compusului care pot permite calcule referitoare la posibilitatea sa de combinare cu alţi compuşi şi trebuie să ignore feluritele întrebuinţări la care este solicitat industrial, împrejurările descoperirii lui, sau faptul că în unele romane ştiinţifico-fantastice au fost concepute fiinţe capabile să respire într-o astfel de substanţă.

În aceste cazuri o ştiinţă decide care sunt acele proprietăţi fără de care propriul ei obiect trebuie definit în acest fel şi nu poate să nu se comporte ca acid clorhidric, exilându-le pe toate celelalte (neesenţiale din acel punct de vedere ştiinţific) ca fiind proprietăţi accidentale care aparţin, fără îndoială, de ceea ce numim noi cunoaşterea noastră despre lume, dar nu şi regulilor acelui limbaj specific. Astfel, ne-am putea gândi că pentru a prevedea buna funcţionare şi înţelegerea limbii italiene este necesar sau esenţial să stabilim că /uomo = bărbat/ înseamnă mascul uman adult, dar nu şi că omul este animal care în cel de-al XX-lea secol a urcat în lună. Distincţia dintre cele două tipuri de reprezentare semantică schiţată aici este aceea care trece în mod obişnuit sub numele de deosebire între *semantica de dicţionar* şi *semantica de enciclopedie.*

O gândire forte trebuie prin urmare să caute să

construiască o semantică de dicţionar care să dea cont de comprehensibilitatea şi funcţionarea unei limbi proprii-model puse, omoloagă cu o limbă naturală dată, fără ca regulile acestei limbi să pretindă a explica toate tipurile de semnificare sau de desemnare prin manifestarea cărora, în lumina unor contexte determinate. această limbă să poată fi folosită. Caracteristica unui dicţionar ideal este că:

1) el trebuie să poată reprezenta semnificaţia unui număr nedefinit de unităţi lexicale cu ajutorul articulării unui număr *finit* de componente;

2) aceste componente nu trebuie să fie la rândul lor interpretate prin componente mai mici (altfel nu s-ar satisface cerinţa 1), ci trebuie să constituie nişte *primitive.*

Feluritele teorii – cu toate că fiecare în felul ei e cu totul nemulţumitoare, cf. Haiman 1980, Eco 1983 – abordează în moduri diferite atât problema felului cum trebuie limitate componentele, cât şi pe aceea a naturii lor (constructori teoretici, idei platonice, cuvinte-obiect primitive al căror semnificat nu e definibil, ci dat printr-o punere-la-vedere primară, ce le-a legat de un dat al experienţei elementare).

Trebuie să fie clar că noţiunile de dicţionar şi de enciclopedie sunt noţiuni teoretice, aparţinând categoriilor unei semiotici generale, şi că în principiu nu au nimic în comun cu cele care se numesc dicţionare şi enciclopedii „în carne şi oase”. Acestea din urmă sunt instrumente empirice şi adesea un aşa-zis dicţionar conţine multă informaţie enciclopedică (şi, firește, orice enciclopedie conţine informaţie dicţionaristică, lucru ce ar fi mai puţin scandalos, pentru că un dicţionar reprezintă o serie de informaţii „lingvistice” cu excluderea celor enciclopedice, în timp ce o enciclopedie, reprezentând ideal toată cunoaşterea lumii, poate să includă în ea şi cunoaşterea lingvistică). Este clar că un dicţionar de acest tip (iar această limită a sa constituie „forţa” sa) nu serveşte la a stabili condiţiile de utilizare a termenilor pentru a se referi

la lucruri sau la stări ale lumii, ci garantează pur şi simplu condiţiile unei bune formări a expresiilor unei limbi date. El trebuie, prin urmare, numai să dea seamă de fenomene cum ar fi sinonimia, parafraza, relaţiile de hipo- şi hiperonimie, diferenţa dintre nişte adevăruri analitice (dependente de mărcile, sau primitivele, care alcătuiesc dicţionarul) şi adevărurile sintetice (dependente de cunoaşterea lumii, de care dicţionarul nu dă cont), caracterul contradictoriu, inconsistenţa, anomalia şi redundanţa semantică (cf. Katz 1972: 6).

Ceea ce vom încerca să arătăm în studiul de faţă este că ideea teoretică a unui dicţionar e irealizabilă şi că orice dicţionar riguros conţine elemente de enciclopedie care îi subminează puritatea. În acest sens ideea unei gândiri forte a limbajului apare irealizabilă.

Demonstraţia pe care ne-o propunem ar putea porni de la cele mai actuale semantici normale ale limbilor naturale. În contextul de faţă preferăm însă să luăm un alt traiect, şi anume să demonstrăm că acea crampă logică ce afectează orice dicţionar teoretic se manifestă încă de la originea însăşi a problemei, şi anume în teoria definiţiei oferită (pe baza unor idei aristotelice, dar nu în spiritul fidelităţii faţă de Aristotel) în

Isagoge a lui Porfirius Fenicianul (scrisă în secolul al III-lea d.Hr.). Echivocul porfirian ni s-a transmis prin zecile de comentarii dedicate textului său de către toţi filosofii medievali, începând cu Boetius şi – după cum ar trebui să se vadă în paginile ce urmează – un astfel de echivoc încă mai afectează, chiar dacă nu i se recunoaşte originea, ideea contemporană a unei semantici de dicţionar. Vom arăta chiar că mulţi gânditori medievali şi-au dat seama de acest echivoc, însă aveau anumite motive să nu-l problematizeze prea mult.

2. Arborele lui Porfiriu

2.1. Aristotel şi definiţia

Aristotel (*Analiticele secunde,* ÎI 90 b 30) spune că ceea ce se defineşte este esenţa sau natura esenţială. A

defini o substanţă înseamnă a stabili, între atributele ei, pe acelea care apar ca esenţiale, şi în special, pe acelea care sunt cauza faptului că substanţa este aşa cum este, cu alte *cuvinte forma* ei *substanţială.*

Problema este aceea de a porni în căutarea atributelor potrivite care ar putea fi predicate ca elemente ale definiţiei (96 a 15). Aristotel dă exemplul numărului trei: un atribut cum este fiinţa se aplică desigur numărului trei, dar şi oricărui alt lucru care nu este un număr. Dimpotrivă, faptul de a fi impar i se aplică lui 3 în aşa fel că, chiar şi dacă are o aplicare mai largă (ea se aplică de exemplu şi lui 5), cu toate acestea ea nu se extinde dincolo de genul numit număr. Acestea sunt atributele în căutarea cărora trebuie să mergem, „până la punctul în care, cu toate că fiecare dintre ele are o extindere mai largă decât propriul lor subiect, toate laolaltă au aceeaşi extindere cu a subiectului: şi aceasta va fi esenţa lucrului" (96 a 35). Aristotel voieşte să spună că, dacă se defineşte omul ca animal muritor raţional, fiecare dintre aceste atribute, luat singur, se poate aplica şi altor entităţi (caii sunt, de exemplu, animale şi muritoare, iar zeii, în sensul neoplatonic al termenului, sunt animale şi raţionale), dar luată ca un tot, ca un „grup" definiţional, sintagma „animal raţional şi muritor" se aplică numai omului, şi în mod absolut reciprocabil. O definiţie nu e o demonstraţie: a arăta esenţa unui lucru nu echivalează cu a dovedi vreo propoziţie în legătură cu acel lucru; o definiţie spune ce este ceva, în timp ce o demonstraţie dovedeşte *că* ceva este (91 a 1), şi deci

52

Într-o definiţie noi ne însuşim ceea ce, dimpotrivă, demonstraţia trebuie să dovedească (91 a 35) – cei care definesc nu dovedesc că ceva există (92 a 20). Aceasta înseamnă că pentru Aristotel o definiţie priveşte nişte *intensiuni* şi nu încurajează niciun proces *(extensionat)* de referire la vreo stare a lumii. Definiţia explică *semnificatul* numelui (93 b 30).

În această încercare de a găsi metoda potrivită

pentru a alcătui definiţii bune Aristotel dezvoltă teoria *predicabilelor,* adică a modurilor în care categoriile pot fi aplicate la sau predicate despre, un subiect. În *Topicele* (101 b 17 – 24) el identifică numai patru predicabile – gen, propriu, definiţie şi întâmplător. Porfiriu va vorbi de cinci predicabile (gen, specie, diferenţă, propriu şi întâmplător), dar există unele motive, dacă nu evidente, cel puţin „îndreptăţite", pentru care Aristotel nu pune diferenţa printre predicabile: diferenţa este „generică" prin definiţie, trebuie înregistrată împreună cu genul (Top. 1.101 b 20), iar a defini înseamnă a pune subiectul sub gen şi apoi a adăuga diferenţa (Top. VI 139 a 30). În acest sens, diferenţa, cu ajutorul genului şi a definiţiei, este automat cuprinsă în listele predicabilelor. Cu alte cuvinte, definiţia (şi, deci, specia) este rezultatul conjugării genului cu diferenţa: dacă se pune pe listă definiţia nu e nevoie să punem difererenţa, dacă se pune spepia nu e nevoie să punem definiţia, dacă se pun genul şi specia nu mai e necesar să punem diferenţa (şi deci Porfiriu păcătuieşte de redundanţă). De altfel, Aristotel nu poate să pună specia printre predicabile, deoarece specia nu este predicată de nimic, fiind ea însăşi subiectul ultim al oricărei predicaţii. Porfiriu introduce specia în listă pentru că specia este ceea ce e exprimat de către definiţie.

2.2. *Arborele lui Porfiriu* într-o lungă dezbatere din *Analiticele Secunde* (II, XII 96 b 25 – 97 b 15) Aristotel trasează o serie de reguli pentru a desfăşura o diviziune justă care să pornească de la genurile cele mai universale până la *infimae species,* identificând la fiece pas al diviziunii diferenţa potrivită.

Este metoda pe care Porfiriu o adoptă în *Isagoge.* Faptul că Porfiriu dezvoltă o teorie a diviziunii comentând *Categoriile* (unde problema diferenţei este abia menţionată) e un subiect serios de discuţie (cf. de exemplu, Moody 1935), dar nu e de vreun interes special pentru analiza noastră. În acelaşi mod se poate evita acea *vexata questio* asupra naturii universaliilor, chestiune pe care Boetius o încredinţează Evului Mediu pornind chiar

de la *Isagoge.*

53

Porfiriu manifestă intenţia (nu se ştie cât de sinceră) de a lăsa de o parte întrebarea dacă genurile şi speciile există în sine sau sunt pure concepte ale minţii. Ceea ce ne interesează este că el e primul care-l traduce pe Aristotel în termeni de arbore şi desigur e greu să evite bănuiala că, făcând astfel, el este tributar unei concepţii neoplatonice despre lanţul fiinţelor. Însă putem foarte bine să neglijăm metafizica ce se subînţelege prin *Arbor Porphyriana,* dat fiind că ceea ce ne interesează este faptul că acest arbore, independent de reperele lui metafizice şi întrucât e conceput ca reprezentare a unor relaţii logice, a influenţat toate teoriile ulterioare despre definiţie.

Nu suntem interesaţi de raţiunile metafizice pentru care Porfiriu trasează un arbore *unic* al substanţelor, în schimb se poate presupune că Aristotel ar fi fost flexibil imaginându-şi mai mulţi arbori, chiar complementari între ei, şi depinzând de fiecare dată de tipul de problemă definitorie pe care voia s-o rezolve. Aristotel foloseşte metoda diviziunii cu multă prudenţă şi, se poate spune, cu mult scepticism. Pare că-i dă rezultate bune în *Analiticele Secunde,* dar se arată mult mai sceptic în *De partibus animalium* (642 b şi urm.) unde dă impresia că e dispus să traseze arbori diferiţi în funcţie de problema pe care o are de rezolvat, chiar şi atunci când e vorba să definească aceeaşi specie (a se vedea toată discuţia despre animalele cu coarne, relatată în Eco 1981 a).

Însă Porfiriu a trasat un arbore unic al substanţelor, şi tocmai de la acest model, şi nu de la acea discuţie, mult mai problematică, a adevăratului Aristotel, îşi trage originea ideea unei structuri dicţionaristice a definiţiei, via Boetius, până în zilele noastre, chiar şi atunci când susţinătorii unei semantici de dicţionar nu ştiu cui îi sunt datori (pe de altă parte, ideea de dicţionar semantic se dezvoltă din plin în *campus-urile* americane, şi nu se poate pretinde, prin lege tayloristă, ca prin părţile acelea un expert de semantică să fie şi expert în istoria filosofiei).

Aşadar, de la *Arbor Porphyriana* trebuie să pornim.

Porfiriu, spuneam mai sus, enumera *cinci* predicabile: gen, specie, diferenţă, propriu şi întâmplător. Cele cinci predicabile stabilesc modul definiţiei pentru fiecare din cele zece categorii. Deci este posibil să ne gândim la zece arbori ai lui Porfiriu, unul pentru substanţe, care să permită, de exemplu, să definim omul ca animal raţional şi muritor, şi unul pentru fiecare dintre cele nouă categorii, de exemplu un arbore al calităţilor, în care purpura să fie definită ca o specie a genului roşu (Aristotel spune că şi accidentele sunt susceptibile de definire, chiar dacă numai prin referire la o substanţă, *Met.* VII 1098 a 10 – 1031 a 10). Prin

54

urmare, sunt zece arbori posibili, dar nu există un arbore al arborilor, deoarece Fiinţa nu e un *summum genus.*

Fără îndoială, arborele porfirian al substanţelor aspiră să fie un ansamblu ierarhic şi finit de genuri şi specii: nu se spune dacă ceilalţi nouă arbori sunt finiţi sau nu, iar Porfiriu e mai degrabă evaziv asupra acestei chestiuni. Definiţia pe care Porfiriu o furnizează pentru gen e foarte formală: un gen este ceva căruia îi este subordonată o specie. Invers, o specie este ceea ce se subordonează unui gen. Gen şi specie sunt reciproc definibile şi deci complementare. Fiecare gen aşezat la un nod mai ridicat al arborelui cuprinde alte specii ce depind de el, fiece specie subordonată unui gen este un gen pentru specia care îi este subordonată, până la extremitatea inferioară a arborelui, unde sunt aşezate speciile foarte speciale sau substanţele secundare. La nodul superior cel mai de sus se află *genus generalissimum* (reprezentat de numele categoriei) care nu poate fi specia a nimic altceva. Astfel orice specie îşi postulează propriu-i gen superior, pe când opusul nu poate fi afirmat Un gen poate fi *predicat* al propriilor sale specii, în timp ce speciile *aparţin* unui gea Raportul de la specie la genul superior e un raport de la hiponimi la hiperonimi”.

Acest fenomen ar garanta structura finită a arborelui pentru că, presupunând un număr dat de specii specialisime, dat fiind că pentru două (sau mai multe) specii există un singur gen, şi înaintând în felul acesta, către partea de sus, până la sfârşit arborele nu poate decât să se adune până la nodul arhetipal, în acest sens arborele ar lua asupra sa toate funcţiunile cerute unui bun dicţionar. Dar un arbore al lui Porfiriu nu poate fi compus numai din genuri şi specii. Dacă ar fi aşa. el ar lua forma din figura 1 şi într-un arbore de tipul acesta, om şi cal (sau om şi pisică) nu ar putea fi distinşi unul de celălalt. Un om e diferit de un cal pentru că, deşi ambii sunt animale, primul e raţional, iar celălalt nu. Raţionalitatea e *diferenţa* omului. Diferenţa reprezintă elementul crucial, pentru că accidentele nu sunt cerute pentru a produce o definiţie, iar propriul are un statut foarte curios; aparţine speciei, şi numai ei, dar nu face parte din definiţia acesteia. Există diferite tipuri de propriu, unul care apare la o singură specie, dar nu şi la fiecare membru al ei (cum este capacitatea de a vindeca, la om); unul care apare la o întreagă specie dar nu numai în aceasta singură (cum e aceea de a fi biped); unul care apare la toată specia şi numai la ea, dar numai într-un timp determinat (cum este a deveni cărunt la o vârstă înaintată); şi unul care intervine într-o singură specie, şi numai în aceea, precum şi în orice timp (cum este capacitatea de a râde, în cazul omului).

55

substanţă corporală necorporală vie nevie animal neanimal om **I** *cal* etc.

Figura 1.

Acest ultim tip este cel mai frecvent citat în literatura legată de acest subiect şi prezintă caracteristica destul de interesantă de reciprocitate în cadrul speciei (numai omul e râzător şi numai fiinţele râzătoare sunt oameni). În acest sens ar avea toate motivele să aparţină definiţiei în chip esenţial, însă este exclus din ea şi apare ca un accident, chiar dacă-i unul cu un statut aparte. Motivul cel mai

evident al acestei excluderi este că pentru a descoperi propriul e necesar un act de judecată destul de complex, în timp ce se considera că genul şi specia ar fi „surprinse” intuitiv (Toma şi tradiţia aristotelico-tomistă vor vorbi de *simplex-apprehensio)*. În orice caz, din moment ce propriul este exclus din joc, nu-i nevoie să-l luăm în considerare, cel puţin în limitele discuţiei de faţă.

Să ne întoarcem, aşadar, la diferenţă. Diferenţele pot fi separabile de subiect (cum este aceea de a fi cald, a se mişca, a fi bolnav) şi, în acest sens, nu sunt altceva decât accidente. Dar pot să fie şi neseparabile: printre acestea unele sunt inseparabile, dar tot accidentale (cum este aceea de a avea nasul turtit), altele aparţin subiectului prin el însuşi, sau în mod esenţial, cum este raţional sau muritor. Acestea sunt diferenţele *specifice* şi sunt adăugate la gen pentru a forma definiţia speciei.

Diferenţele pot fi divizionare şi constitutive. De exemplu, genul „fiinţă vie” este potenţial divizibil în diferenţele „sensibil/ insensibil”, însă diferenţa „sensibil” poate fi compusă cu genul „viu” ca să constituie specia „animal”. „Animal”, la rândul său, devine un gen divizibil în „raţional / iraţional”, însă diferenţa „raţional” este constitutivă, împreună cu genul pe care ea îl divide, speciei „animal raţional”. Aşadar, diferenţele împart un gen (iar genul le conţine ca pe nişte opuse potenţiale) şi sunt apoi

56

selecţionate pentru a constitui în act o specie substătătoare, destinată să devină la rândul ei un gen ce se împarte în noi diferenţe.

Isagoge sugerează ideea arborelui doar verbal, însă tradiţia medievală a vizualizat proiectul, aşa cum apare în figura 2.

Diferenţe corporală animat sensibil

raţional muritor
Genuri şi specii SUBSTANŢA
„41

CORP
→ FIINŢĂ VIE
AL
ANIMALRAŢIONAL
OM/ZEU
Diferenţe necor.
porală

neanimat
1., *insensibil*
„1
neraţional nemuritor
Figura 2

În arborele din figura 2 liniile punctate marchează diferenţele divizionare, în timp ce liniile continue marchează diferenţele constitutive. Să ne amintim că zeul apare ca animal şi corp, pentru că în teologia platonică, la care Porfiriu se raportează, zeii sunt forţe naturale intermediare şi nu trebuie să fie identificate cu Unul. Tradiţia medievală reia această idee din pure raţiuni de fidelitate faţă de exemplul tradiţional, aşa cum toată logica modernă îşi însuşeşte, fără vreo verificare ulterioară.

57

Ideea că steaua serii şi steaua dimineţii sunt amândouă Venus, şi că actualmente nu există niciun rege al Franţei.

2.3. *Un arbore care nu e arbore*

Defectul acestui arbore este că el defineşte într-un fel diferenţa dintre zeu şi om, dar nu şi pe aceea dintre măgar şi cal, sau dintre om şi cal. Defectul ar putea fi numai aparent, şi datorat faptului că în orice dezbatere canonică exemplul care importa să fie instanţiat era acela al omului. Dacă cineva ar fi voit să definească calul, arborele ar fi trebuit sporit cu o serie de disjuncţii ulterioare pe latura lui dreaptă, în aşa fel încât să izoleze, împreună cu animalele raţionale, şi pe cele neraţionale (şi muritoare). E adevărat că şi în acest caz calul nu ar fi putut fi deosebit de măgar, dar ar fi fost de ajuns ca să se complice şi mai

mult arborele pe latura lui dreaptă.

Aşadar, ar fi suficient să analizăm problemele pe care Aristotel trebuie să le înfrunte în *De partibus animalium* ca să-şi dea seama că această operaţie nu este aşa de simplă cum apare la prima vedere, însă ajunge, din punct de vedere teoretic, să fii nevoit să decizi unde vor fi puşi măgarul şi calul în arborele din figura 2 ca să vedem ivindu-se o problemă foarte serioasă.

Să încercăm să deosebim calul de om. Fără îndoială că ambii sunt animale. Fără îndoială că sunt muritoare. Deci ceea ce le deosebeşte este raţionalitatea. De aceea arborele din figura 2 e greşit, pentru că diferenţa „muritor/nemuritor" trebuie să fie luată ca divizionară a genului „animal", şi numai în a doua instanţă ar trebui să se pună diferenţa divizionară „raţional/ neraţional". Dar iată care sunt consecinţele formale ale unei astfel de schimbări, în figura 3.

58

ANIMAL

muritor nemuritor

— Raţional

ANIMAL MURITOR

—.

neraţional

OM/CAL

Figura 3

Cum vom rezolva, ajunşi în acest punct, diferenţa dintre om şi zeu? Ca s-o facem, ar trebui să ne întoarcem la figura 2 şi din nou vom fi pierdut posibilitatea de a distinge omul de cal. Singura alternativă este ca diferenţa „muritor/ nemuritor" să intervină *de două ori,* odată sub „animal raţional" şi a doua oară sub „animal neraţional", aşa cum apare în figura 4.

ANIMAL

raţional neraţional

J

r

muritor

ANIMAL RAŢIONAL / ANIMAL NERAŢIONAL-*j (*A* –, *nemuritor muritor nemuritor*

CAL/X

Figura 4

Porfiriu n-ar fi descurajat această decizie, dat fiind că el spune (18.20) că aceeaşi diferenţă „se observă adesea la diferite specii, cum ar fi patruped la multe animale ce diferă ca specie" (lăsăm la o parte faptul că patruped ar trebui să fie un propriu şi nu o diferenţă, din moment ce ca exemplu de propriu este dat în altă parte „biped").

Şi Aristotel spune că atunci când două sau mai multe genuri sunt subordonate unui gen superior (aşa cum se întâmplă cu omul şi cu calul.

59

Întrucât sunt ambele animale) nimic nu exclude ca ele să aibă aceleaşi diferenţe (*Cât.* 1 b 15 şi urm.; *Top.* VI164 b 10).

În *Analiticele Secunde* (ÎI 90 b şi urm.) Aristotel arată cum anume e posibil să ajungem la o definiţie neambiguă a numărului trei. Ţinând seama că pentru greci unu nu era un număr (ci sursa şi măsura celorlalte numere), treiul putea fi definit ca fiind acel impar care este primul în amândouă sensurile (şi anume că nu e nici suma, nici produsul altor numere). Această definiţie ar fi perfect adevărată şi reciproc cu expresia /trei/. Însă e interesant să reconstituim în figura 5 procesul de diviziune prin care Aristotel ajunge la această definiţie.

numere pare sumă sau nici sumă produs al nici produs altora al altora impare prim neprim nonsumă nonprodus nonsumă nonprodus

Figura 5

Acest tip de diviziune sugerează două consecinţe interesante: a) proprietăţile notate în cursive nu sunt exclusiv pentru o singură disjungere, ci intervin sub mai multe noduri; b) o specie dată (de exemplu doi, trei sau nouă) poate fi definită de către conjuncţia mai multor proprietăţi din cele de deasupra. Astfel Aristotel arată nu numai că multe diferenţe pot fi atribuite uneia şi aceleiaşi

specii, dar şi că însăşi perechea de diferenţe divizionare poate să apară sub diferite genuri. Nu numai atât, dar el mai arată şi că, odată ce o anumită diferenţă s-a dovedit utilă pentru a defini fără ambiguitate o anumită specie, nu e important să fie luate în considerare toate celelalte subiecte cărora le este în egală măsură predicabilă. Cu alte cuvinte, odată ce una sau mai multe diferenţe au servit pentru a defini numărul trei, e irelevant faptul că ele servesc tot aşa de bine, chiar dacă în alte combinări, pentru a defini numărul doi. Pentru o

precizare clară şi fără echivoc a acestei chestiuni vezi *Analiticele Secunde* (II, XIII 97 a 16 – 25).

În această privinţă se poate încerca un pas înainte. Odată ce s-a spus că, date fiind anumite genuri subordonate, nimic nu le împiedică să aibă aceleaşi diferenţe, şi fiindcă arborele substanţelor e complet constituit din genuri, toate subordonate genului maxim, este greu de spus de câte ori poate să apară aceeaşi pereche de diferenţe.

2.4. *Un arbore compus numai din diferenţe*

Mulţi comentatori medievali ai *Isagoge-i* par să încurajeze bănuielile noastre. Boetius (în îs. C.S.E.L.: 256.10 – 12 şi 266.13 – 15) scrie că „muritor” poate fi o diferenţă a lui „animal neraţional” şi că specia „cal” e constituită din diferenţele „neraţional” şi „muritor”. El sugerează chiar că „nemuritor” poate fi o diferenţă valabilă pentru corpurile cereşti care sunt atât inanimate, cât şi nemuritoare: „În acest caz diferenţa nemuritor e împărtăşită de specii ce diferă între ele nu numai prin gen proxim, ci prin toate genurile superioare până la acel gen subaltern care ocupă al doilea loc din vârful arborelui” (Stump 1978: 257).

Bănuiala avansată de Boetius este, după Stump, „surprinzătoare” şi „deconcertantă”: în realitate e cu totul îndreptăţită. Fie Aristotel, fie Boetius, ştiau că diferenţa e mai mare decât propriul subiect, adică are o extindere mai largă, iar asta e posibil doar pentru că nu numai oamenii

sunt muritori sau nu numai zeii sunt nemuritori (şi tot aşa şi pentru celelalte diferenţe ce se pot concepe). Dacă diferenţa „muritor/ nemuritor" ar apărea doar sub un singur nod, „muritor" şi /om/ ar fi reciproc echivalente, şi deci nu am avea de-a face cu o diferenţă, ci cu un propriu. Există mai multe fiinţe muritoare decât cele care sunt oamenii, tocmai pentru că această pereche de diferenţe intervine şi sub alte genuri. Şi iată pentru ce, aşa cum ştia Aristotel (*Topicele* VI 144 a 25), om este echivalent reciproc cu toată definiţia, dar nu şi cu fiecare element al ei în parte: nu cu genul („animal raţional"), pentru că genul are o extindere mai mare decât specia, şi nu cu diferenţa, deoarece (fie şi în chip diferit) şi diferenţa are o extindere mai mare decât specia. Există mai multe făpturi muritoare decât cele ce sunt animale raţionale. Dar problema de rezolvat priveşte de data aceasta exact natura ambiguă, de mai mare extindere, a diferenţei decât specia pe care o constituie.

Abélard în a sa *Editio super Porhyrium* (157 v 15) sugerează şi el că o anumită diferenţă este predicată de mai mult de o singură specie:

61

„Falsum est quoti omnis differenţia sequens pornit superioares, quia ubi sunt permixtaie differentiae, fallit". Aşadar: a) una şi aceeaşi diferenţă cuprinde multe specii, b) aceeaşi pereche de diferenţe poate să apară sub genuri diferite, c) diferite perechi de diferenţe ce apar sub genuri diferite pot totuşi să fie exprimate (analogic) prin aceleaşi nume, d) rămâne greu de stabilit cât de sus în arbore se situează acei gen comun iată de care multe sunt genurile subordonate ce găzduiesc aceeaşi pereche de diferenţe. Prin urmare, ne simţim autorizaţi să repropunem arborele lui Porfiriu potrivit modelului din figura 6.

corporală necorporală
(corp)
animată inanimată animată (vig) (minerală?) (?)
sensibilă insensibilă (animală) (vegetală)
Inanimată

A

raţională iraţională raţională iraţională muritoare nemuritoare muritoare nemuritoare (om) (zeu) (brută) (?)

Figura 6

Acest arbore prezintă unele caracteristici interesante:

a) permite reprezentarea unui univers posibil în care pot fi prevăzute şi situate multe genuri naturale încă necunoscute (de exemplu, nişte substanţe necorporale, animate, dar neraţionals);

b) arată că ceea ce eram obişnuiţi să considerăm genuri şi specii (reprezentate aici în cursiv între paranteze) sunt simple nume care etichetează grupuri de diferenţe;

c) nu e dirijat de relaţii de la hiponime la hiperonime: în acest arbore nu se poate stabili că, dacă ceva aste murilor, atunci e raţional, sau că dacă e iraţional atunci e un corp, şi aşa mai departe;

d) fiind consecinţă a lui c), el poate fi permanent reorganizat după diverse perspective ierarhice între diferenţele care îl constituie.

În ceea ce priveşte caracteristica a) am văzut ce spunea Boetius despre corpurile cereşti. În ce priveşte caracteristica b) este clar că acest arbore e alcătuit din pure diferenţe. Genuri şi specii sunt doar *nume* pe care le dăm nodurilor lui. Boetius, Abélard şi alţi gânditori medievali erau obsedaţi de problema acelei *penuria nominum,* adică de faptul că nu se aflau la dispoziţie suficiente itemuri lexicale pentru a eticheta fiecare nod (altminteri s-ar fi găsit o expresie în loc de „animal raţional”, care, cum se vede, este denumit repetând numele genului proxim şi pe cel al diferenţei specifice). Să admitem că ceea ce deplâng medievalii se datorează unor motive empirice: dat fiind că în experienţa lor (ca şi într-a noastră) nu mai fuseseră întâlnite alte animale raţionale decât omul şi (sub formă de forţă naturală) zeitatea, a cărei legătură cu ajutorul unui gen comun nu era desigur intuitivă şi nu putea, prin urmare, să fie înregistrată de

limbaj, iată explicată originea accidentală a acelui caz de penurie. Dar, dacă stăm să ne gândim, nu există niciun motiv pentru care ar trebui să existe un nume pentru acel alt nod superior ce rezultă din îmbinarea genului „viu" cu diferenţa „sensibil", şi raţionamentul acesta s-ar putea repeta pentru toate nodurile superioare. În realitate, numele genurilor sunt insuficiente pentru că ele sunt *inutile:* un gen nu este altceva decât o îmbinare de diferenţe.

Aristotel nu înşiruise speciile printre predicabile, pentru că specia este rezultatul îmbinării unui gen cu o diferenţă; dar din acelaşi motiv ar fi trebuit să elimine din listă şi genul, care este pura îmbinare, a unei diferenţe cu o altă diferenţă unită cu o altă diferenţă şi aşa mai departe până la vârful arborelui – unde se află unica entitate care este probabil un gen, şi anume substanţa, însă genericitatea ei este atât de vastă, încât s-ar putea citi arborele răsturnat şi s-ar putea spune că substanţa nu e altceva decât matricea vidă a unui joc de diferenţe. Genuri şi specii sunt fantasme verbale ce acoperă adevărata natură a arborelui şi a universului pe care acesta îl reprezintă, *un univers din simple diferenţe.*

În ceea ce priveşte caracteristica c), dat fiind că diferenţele inferioare nu le postulează neapărat pe cele din nodul superior, arborele nu poate să fie finit: îngustându-se către partea de sus, nu există criteriu care să stabilească cât anume poate să ramifice el pe laturi şi către partea de jos.

Cum vom vedea în paragraful 2.5., diferenţele, care provin din afara arborelui substanţelor, sunt accidente, iar accidentele sunt potenţial infinite. Să se adauge că, nefiind proprietăţi analitice, în termenii de azi.

63

62

diferenţele vor fi proprietăţi sintetice, şi iată că arborele se transformă, în virtutea a cee" a ce s-a discutat în primele paragrafe ale prezentului studiu, din dicţionar în enciclopedie, dat fiind că se compune din elemente de

cunoaştere a lumii.

În fine, în ceea ce priveşte caracteristica d), acest arbore va putea să fie continuu reordonat după perspective ierarhice noi. Din moment ce „muritor" nu implică „raţional", ce anume interzice să punem „raţional" sub „muritor" şi nu invers, aşa cum se întâmplă în arborele clasic din figura 2? Boetius ştia foarte bine acest lucru şi, dacă interpretăm un pasaj din *De divisione* VI.7 e clar că, date fiind anumite substanţe, ca perla, laptele, abanosul, şi anumite accidente ca alb, dur şi lichid, se pot construi arbori alternativi, ca în figura 7.

lucruri negre lucruri lichide animat inanimat lichide lapte perlă lucruri tari abanos lapte

Figura 7

perlă abanos

E adevărat că în acest pasaj Boetius vorbeşte numai de accidente, dar în *De divisione* XII.37 el aplică acelaşi principiu oricărei diviziuni de gen: „Generis unius fit multiplex divisio". Acelaşi lucru e spus de Abélard în *Editio super Porphyrium* (150 v. 12): „Pluratiter ideo dicit genera, quia animal dividitur per raţionale animal et irraţionale; et raţionale per mortale et immortale dividitur; et mortale per raţionale et irraţionale dividitur". Cu alte cuvinte, aşa cum arată figura 8.

mortale sau raţional iraţional muritor nemuritor

Figura 8

Într-un arbore compus numai din diferenţe, acestea pot fi reorganizate în mod permanent *potrivit descrierii din unghiul căreia* este

considerat un anumit subiect. Arborele e o structură *sensibilă la contexte,* nu un dicţionar absolut.

2.5. *Diferenţele ca accidente şi ca semne*

Diferenţele sunt accidente şi accidentele sunt infinite sau, cel puţin, nedefinite ca număr.

Diferenţele sunt calităţi (şi nu e o întâmplare că, în timp ce genurile şi speciile, iluzii de substanţe, sunt exprimate de nişte nume comune, diferenţele sunt

exprimate de adjective). Diferenţele provin de la un arbore care nu e cel al substanţelor şi numărul lor nu e cunoscut a priori (*Mat.* VIU 2.6.104 b 2 – 1043 a). E adevărat că Aristotel spune aceste lucruri despre diferenţele neesenţiale, dar la acest punct cine poate spune care diferenţe sunt esenţiale şi care nu? Aristotel mizează pe puţine exemple (raţional, muritor), însă când vorbeşte de alte specii decât omul, cum ar fi fiarele sau obiectele artificiale, el devine mult mai vag, diferenţele se înmulţesc… Pe plan teoretic suntem autorizaţi să avansăm ipoteza că el n-ar fi putut şti să construiască un arbore al lui Porfiriu finit, însă şi din punct de vedere (sau măcar pe baza evidenţei filologice), când citim *Departibus animalium,* vedem că el de fapt renunţă să construiască un arbore unic şi reajustează nişte arbori complementari în funcţie de proprietatea căreia vrea să-i explice cauza şi natura esenţială (cf. Eco 1981 şi Balme 1975). Noţiunea de diferenţă specifică este, retoriceşte vorbind, un oximoron. Diferenţă specifică înseamnă accident esenţial. Dar acest oximoron ascunde (sau dezvăluie) o contradicţie ontologică cu mult mai gravă.

Cine a înţeles problema fără a se mai preface (dar a pus-o în practică cu multă prudenţă) este Toma din Aquíno. În *Deente et essentia* se spune că diferenţa specifică corespounde formei substanţiale (alt oximoron ontologic, dacă se poate spune aşa, dat fiind că lucrul cel mai substanţial pe care-l putem concepe este identificat cu unul sau mai multe accidente). Însă gândirea lui Toma nu lasă loc de echivocuri: diferenţa corespunde formei, iar genul materiei, şi cum formă şi materie alcătuiesc substanţa, tot astfel gen şi diferenţă alcătuiesc specia. Raţionamentul este vădit analogic, dar recurgerea la analogie nu exclude faptul că ceea ce defineşte forma substanţială este diferenţa ca accident.

Pentru a justifica o concluzie atât de scandaloasă, Toma născoceşte – printr-una din obişnuitele sale scânteieri de geniu – o soluţie strălucită: „În rebus sensibilibus etsi ipsae differentiae essentiales nobis

ignorae sunt:

65

unde significatur per differentiae accidentales quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum efectum, sicut bipes pornit differenţia hominis" *(Deente* VI). Aşadar: există diferenţe esenţiale; ce sunt ele nu ştim; cele pe care le cunoaştem ca diferenţe specifice nu sunt diferenţele esenţiale însele, ci le sunt acestora, ca să zicem aşa, nişte semne, nişte simptome, nişte indicii; sunt manifestări superficiale ale fiinţei a cu totul altceva, pentru noi incognoscibil. Noi inducem prezenţa unor diferenţe esenţiale cu ajutorul unui proces semiotic, pornind de la accidente cognoscibile.

Că efectul este semn al cauzei este ideea obişnuită a Aquínatului (mare parte din a sa teorie a analogiei depinde de această accepţie, în ultimă analiză de origine stoică: efectele sunt semne *indicatoare).* Ideea este întâlnită de exemplu şi în *S. Th.* I. 29 2 la 3, sau în *S. Th.* I. 771 la 7: o diferenţă cum este „raţional" nu e adevărata diferenţă specifică ce constituie forma substanţială. *Ratio* ca *potenţia animae* apare la exterior *verbo etfacto,* prin acţiuni exterioare, comportamente psihologice şi fizice (iar acţiunile sunt accidente, nu substanţe!). Noi spunem că oamenii sunt raţionali pentru că-şi manifestă puterea lor raţională prin acte de cunoaştere, atât atunci când săvârşesc astfel de acţiuni cu ajutorul unui discurs interior (şi ne închipuim că această activitate de gândire este surprinsă prin introspecţie), cât şi atunci când şi-o manifestă prin discursul exterior, adică cu ajutorul limbajului *(S. Th.* I, 78.8 co). Într-un text decisiv din *Contra Gentiles* (III. 46) Toma spune că fiinţa omenească nu ştie ce anume este ea *(quid est),* ci cunoaşte că ea este astfel *(quod est)* deoarece se percepe ca agent al unei activităţi raţionale. Noi cunoaştem ce sunt în realitate puterile noastre spirituale „ex ipsorum actuum qualitate".

Astfel că şi „raţional" e un accident, şi tot aşa sunt toate diferenţele în care arborele lui Porfiriu se dizolvă.

Toma înţelege că diferenţele sunt accidente, dar nu

trage din această descoperire toate concluziile pe care ar fi trebuit să le tragă privitor la o posibilă natură a arborelui substanţelor: nu poate să-şi permită (nu o poate face din punct de vedere „politic”, dar probabil că nici „psihologic”) să aducă în criză arborele ca instrument logic de obţinut definiţii (lucru pe care l-ar fi putut face fără riscuri), pentru că întreg Evul Mediu e dominat de convingerea (fie şi inconştientă) că arborele mimează structura realului, iar acest prepus neo-platonic îi afectează chiar şi pe cei mai riguroşi aristotelici.

Noi însă putem să spunem fără ocolişuri că arborele genurilor şi al speciilor, oricum ar fi construit, explodează într-o pulbere măruntă de

diferenţe, într-un vârtej infinit de accidente, într-o împletitură neierarhizabilă de *qualia.* Dicţionarul (pentru că în calitatea aceasta ne interesează astăzi arborele, şi putem privi cu detaşare la „fisiunea” unui univers neoplatonic) se dizolvă în chip necesar, prin forţa internă, într-o galaxie potenţial dezordonată şi nelimitată de elemente de cunoaştere a lumii. Deci devine o enciclopedie, şi devine astfel pentru că de fapt era o enciclopedie care se ignora sau de-a dreptul un artificiu născocit pentru a masca inevitabilitatea enciclopediei.

3. Enciclopedia ca labirint

3. *(Enciclopedie*

Dacă un dicţionar e o enciclopedie mascată atunci enciclopedia este unicul mijloc prin care noi putem da cont, nu doar de funcţionarea unei limbi date, şi nu numai de funcţionarea oricărui sistem semiotic, ci şi de viaţa unei culturi ca sistem de sisteme semiotice interconexe. Însă, aşa cum s-a mai arătat în alte locuri (cf. de ex. Eco 1975), în momentul în care alegem calea enciclopediei cad două distincţii cruciale din punct de vedere teoretic: mai întâi aceea dintre limba naturală şi limbă-model şi apoi cea dintre metalimbaj teoretic al semanticii şi limbă ca obiect.

Cade prima distincţie pentru că enciclopedia este modelul teoretic care dă cont de o limbă naturală în toată

complexitatea şi caracterul ei contradictoriu, iar ideea unei enciclopedii se naşte tocmai pentru că modelul „forte" al dicţionarului se dovedeşte nu numai neadecvat, ci şi structural neverosimil. Cu alte cuvinte, pentru a avea o teorie semantică forte, trebuie construit (propus) un model redus de limbă care să fie într-un fel omoloagă în funcţionarea ei cu o limbă naturală: dar nu numai că această limbă prepusă nu e omoloagă cu cea dată, dar nu poate fi pusă, pentru că în momentul în care este pusă ea se slăbeşte de la sine, explodează.

Cade cea de-a doua distincţie, deoarece e imposibil să construim un metalimbaj ca şi construct teoretic compus din primitive universale în număr finit: un astfel de construct, după cum s-a văzut, explodează, iar explodând dă la iveală faptul că propriile sale constructe teoretice nu erau altceva decât termeni ai limbajului ca obiect dat. Universalele semantice (iar acestea sunt genurile şi speciile) sunt simple nume din limba naturală. Ca atare, trebuie *interpretate* şi pot fi interpretate prin diferenţe, care diferenţe din punct de vedere ontologic sunt *qualia* luate ca simptome, indicii, semne (şi deci se prezintă ca simplu material semiotic

de folosit în scopuri conjecturale) şi din punct de vedere lingvistic sunt la rândul lor *nume de indicii.*

Enciclopedia e dominată de principiul peirceean al *interpretării* şi deci şi al *semiozei ilimitate.* Orice gândire pe care limbajul o exprimă nu este niciodată cu adevărat gândire „forte" a *obiectului dinamic* (sau a lucrului în sine), ci gândire de *obiecte nemijlocite* (pur conţinut), la rândul lor interpretabile de către alte expresii care trimit la alte obiecte nemijlocite, într-un proces semiotic ce se autosusţine, chiar dacă, în perspectiva peirceeană această fugă a interpretanţilor generează veşminte şi, deci şi modalităţi de transformare a lumii naturale: însă rezultatul acestei acţiuni asupra lumii – ca Obiect Dinamic – trebuie la rândul său să fie interpretat cu ajutorul altor obiecte nemijlocite, şi astfel cercul semiozei care se deschide în

mod continuu în afara sa însuşi, tot continuu se şi reînchide asupra sa însuşi (cf. Eco 1979, 2).

O gândire semantică de tip enciclopedie este „slabă" nu în sensul că n-ar reuşi să explice cum folosim limbajul pentru a semnifica. Ci pentru că supune legile semnificării la determinarea continuă a contextului şi-a circumstanţelor. O semantică de tip enciclopedie nu încetează să ofere reguli pentru generarea şi interpretarea expresiilor unei limbi, însă aceste reguli sunt orientate către contexte, iar semantica încorporează pragmatica (dicţionarul încorporează cunoaşterea despre lume, fie ea şi semiotizată). Ceea ce face ca enciclopedia să fie slabă în chip fructuos este faptul că ei nu i se dă niciodată o reprezentare definitivă şi închisă şi că o reprezentare enciclopedică nu e niciodată globală, ci e întotdeauna locală, oferită cu ocazia unor anume contexte şi circumstanţe şi constituie o perspectivă limitată asupra activităţii semiotice. Cum vom vedea în continuare, dacă modelul enciclopedic presupune nişte algoritmi, aceşti algoritmi nu pot fi decât miopi, ca aceia care ne îngăduie să străbatem un labirint. Enciclopedia nu procură un model complet de *raţionalitate* (nu oglindeşte în mod univoc un univers ordonat), ci oferă nişte reguli de *rezonabilitate,* adică reguli pentru a negocia la orice pas condiţiile care ne permit să folosim limbajul pentru a da seama – potrivit câtorva criterii provizorii de ordine – de o lume dezordonată (sau ale cărei criterii de ordine ne scapă).

Nu în paginile de faţă vom putea încerca o trecere în revistă a modelelor de semantică gen enciclopedie pe care azi literatura semiotică (în sens larg) ni le propune. Aici nu vom putea decât să trimitem la consemnările (parţiale) schiţate în Eco 1975, 1979, 1981 b, 1983. Gramatici întâmplătoare, reprezentări pentru selecţii ocazionale sau contextuale, semantici cu instrucţiuni orientate contextual, experimente de

definitiv sistematizate, procură modele inferenţiale pe baza *unorframes, scriptes, goals... Acestea* şi alte exemple ar putea fi aduse, în ce priveşte o cunoaştere de tip enciclopedic.

Modelele de tip enciclopedie nu exclud din reprezentarea semantică eventualele proprietăţi analitice, dar numai întrucât ştiu că ele pot funcţiona ca artificii stenografice pentru a include alte proprietăţi şi caută mai degrabă să introducă în reprezentare stereotipii care dau seama de modul în care vorbitorii unei limbi naturale îşi reprezintă conţinuturile expresiilor în funcţie de contexte şi de împrejurări.

Modelul de enciclopedie dă o lovitură mortală modelelor de dicţionar pentru că exclude definitiv posibilitatea de a ierarhiza în mod unic şi necontroversat mărcile semantice, proprietăţile, semele.

3.2. *labirinturi*

Proiectul unei competenţe enciclopedice e guvernat de o metafizică (foarte influentă) ce poate fi exprimată prin metafora labirintului (care, la rândul ei, trimite la modelul topologic al reţelei polidimensionale). Arborele lui Porfiriu reprezintă (totdeauna, în **cursul** gândirii forte) tentativa de a reduce labirintul, polidimensional, la o schemă bidimensională. Însă am văzut că arborele generează din nou, la orice pas, labirintul (cel al diferenţelor).

Există trei tipuri de labirint. Labirintul, cel clasic, acela din Knosos, este *unicursual:* de cum intri în el, nu poţi decât să ajungi în centru (iar din centru nu se poate decât să găseşti ieşirea). Dacă labirintul unicursual ar fi „deşirat", ne-am trezi că am avea din nou în mâini un singur fir. Firul Ariadnei, pe care legenda ni-l prezintă ca fiind mijlocul (exterior labirintului) pentru a ieşi din labirint, nu este, de fapt, altceva decât labirintul însuşi. Întâmplător, în acest labirint trebuie să se afle un Minotaur, pentru a face isprava interesantă, dat fiind că parcursul (dincolo de rătăcirea iniţială a lui Tezeu care nu ştie unde o să ajungă) duce întotdeauna acolo unde trebuie să ducă şi nu poate să nu ducă.

Al doilea tip e labirintul manierist sau *Irrweg. Lrweg-ul* propune opţiuni alternative, toate parcursurile duc la un punct mort, afară de unul, care duce la ieşire. Dacă e deşirat, *Irrweg-ul* ia forma unui arbore, e o structură cu fundături oarbe. În el se pot comite erori, eşti obligat să te întorci pe urma propriilor tăi paşi. Ar putea fi util, în acest al doilea caz.

69

un fir al Ariadnei. Nu e nevoie de Minotaur, Minotaurul e vizitatorul în stare să se autoînşele asupra naturii arborelui.

Labirintul de al treilea tip este o *reţea,* în care orice punct poate să fie legat cu orice alt punct. Nu poate să fie deşirat. Asta şi pentru că, în timp ce labirinturile primelor două tipuri au un interior, în care se intră şi din care se iese, labirintul de al treilea tip, extensibil la infinit, nu are nici interior, nici exterior. Poate să fie finit, sau (când ar avea posibilitatea să se extindă) infinit. În ambele cazuri, deoarece orice punct al său poate fi pus în legătură cu orice alt punct, iar procesul de conexiune este şi un proces continuu de corectare a conexiunilor, ar fi tot *ilimitat,* pentru că structura lui ar fi mereu diferită de aceea care fusese cu o clipă mai devreme şi de fiecare dată ar putea fi parcurs după nişte linii diferite. Deci cel ce călătoreşte prin el trebuie şi să înveţe să corecteze mereu imaginea pe care şi-o face despre el, fie că e o imagine concretă a unei secţiuni (locale) a lui, fie că e imaginea conducătoare şi ipotetică ce priveşte structura lui globală (incognoscibilă, atât din motive sincronice, cât şi din motive diacronice). O reţea nu e un arbore. Teritoriul italian nu obligă pe nimeni să ajungă la Roma dinspre Milano trecând prin Florenţa: se poate trece prin Genova, Pisa, Civitavecchia, te poţi hotărî să faci parcursul Rimini, Neapole, Roma. O reţea (sugerează Pierre Rosenstiehl 1979) e un arbore plus infinite coridoare care unesc nodurile arborelui. Un arbore poate deveni (în chip multidimensional) un poligon, un sistem de poligoane interconexe, un imens megaedru. Însă, această comparaţie este tot înşelătoare, un poligon are

limite exterioare, abstractul model al reţelei nu are. Modelul reţelei e un model, nu o metaforă.

La jumătate între model şi metaforă, stă *rizomul* (Deleuze şi Guattari 1976). Fiece punct al rizomului poate fi conexat cu oricare alt punct al său; se spune că în rizom nu există puncte sau poziţii, ci numai linii, însă această caracteristică e îndoielnică, deoarece orice intersectare de linii creează posibilitatea de a individualiza un punct; rizomul e antigenealogic (nu e un arbore ierarhizat); dacă rizomul ar avea un exterior, cu acest exterior ar putea să producă alt rizom, deci nu are nici înăuntru, nici afară; rizomul e demontabil şi reversibil, susceptibil de modificări; o reţea de arbori deschisă în orice direcţie creează rizomi, ceea ce înseamnă că orice secţiune locală a rizomului poate să fie reprezentată ca un arbore, cu condiţia să se ştie că este vorba de o ficţiune datorată unor motive de comoditate provizorie; nu se dă descriere globală a rizomului, nici în timp, nici în spaţiu; rizomul justifică şi încurajează contradicţia: dacă orice nod al său poate fi conexat cu orice nod al său, de

la orice nod se poate ajunge la orice alt nod, dar de la orice nod se poate şi să nu reuşeşti niciodată să mai ajungi la acelaşi nod întorcându-te mereu în punctul de plecare, şi deci în rizom e tot atât de adevărat să afirmi că *dacă p, atunci q,* ca şi *dacă p, atunci non q*|despre rizom se dau întotdeauna numai descrieri locale; într-o structură rizomatică lipsită de exterior, orice viziune (orice perspectivă asupra acesteia) provine întotdeauna de la un punct al ei intern şi, aşa cum sugerează Rosenstiehl, el este un *algoritm miop,* orice descriere locală tinde către o pură ipoteză privitoare la globalitate, în rizom orbirea este unica posibilitate de vedere, şi a gândi înseamnă a te mişca pe pipăite, cu alte cuvinte conjectural.

Labirintul de al treilea tip nu e un model al esenţei de raţiune, sau al vreunui univers iraţional. Este modelul care a fost ales de către o gândire slabă prin excelenţă, aceea a enciclopediştilor secolului al XVIII-lea, o gândire a

rezonabilităţii iluministe, nu a *raţionalităţii* triumfătoare. A se reciti paginile introductive ale *Enciclopediei* franceze datorate lui D'

Alembert:

...Sistemul general al ştiinţelor şi al artelor e un soi de labirint, de drum întortocheat pe care spiritul o apucă fără a cunoaşte prea bine calea de urmat". Dar această dezordine, cât ar fi ea de filosofică pentru minte, ar desfigura, sau cel puţin ar nimici cu totul un arbore enciclopedic prin care am voi s-a reprezentăm. Pe de altă parte, aşa cum am arătat în ce priveşte logica, cea mai mare parte a acelor ştiinţe pe care le considerăm că închid în ele principiile tuturor celorlalte şi care din acest motiv trebuie să ocupe primul loc în ordinea enciclopedică nu deţin primul loc în ordinea genealogică a ideilor, deoarece nu au fost ele inventate primele... De altminteri, sistemul cunoştinţelor noastre e alcătuit din diverse ramuri, din care multe au un acelaşi punct unde se reunesc; şi fiindcă pornind de la acest punct nuecu putinţă s-o iei în acelaşi timp pe toate căile, determinarea alegerii depinde de natura diferitelor spirite... Nu acelaşi lucru se petrece cu ordinea enciclopedică a cunoştinţelor noastre. Aceasta din urmă constă în a le aduna în spaţiul cel mai mic cu putinţă şi în a pune, ca să zicem aşa, filosoful deasupra acestui vast labirint, într-un punct de vedere foarte ridicat de unde să poată cuprinde cu privirea ştiinţele şi artele principale; să vadă dintr-o aruncătură de ochi obiectele speculaţiilor sale şi operaţiunile pe care le poate face cu aceste obiecte; să deosebească ramurile generale ale cunoştinţelor omeneşti, punctele ce le separă sau le unesc, şi să întrezărească, uneori, până şi căile secrete care le unesc între ele. E un soi de mapamond care trebuie să arate principalele ţări, poziţia lor şi

dependenţele lor unele de altele, drumul în linie dreaptă care este de la una la alta; drum adesea întrerupt de o mie de obstacole, care nu pot fi cunoscute în fiecare ţară decât de locuita îi ei şi de călători, şi care nu ar putea

fi arătate decât în hărţi aparte şi foarte amănunţite. Aceste hărţi aparte vor fi diferitele articole ale Enciclopediei, iar arborele sau sistemul ce îl întruchipează va fi mapamondul ei.

Enciclopedia franceză nu are centru, prezintă o serie de pseudoarbori care capătă aspectul tentat al unor hărţi locale.

Când se vorbeşte de criza raţiunii, ne gândim la raţiunea globalizantă care voia să furnizeze o imagine „puternic" definitivă a universului la care se aplică (fie el dat sau presupus). Gândirea labirintului, şi a enciclopediei este slabă întrucât e conjecturală şi contextuală, dar e raţionabilă deoarece permite un control intersubiectiv, nu cade nici în renunţare, nici în solipsism. E rezonabilă pentru că nu aspiră la globalitate; e slabă, aşa cum e slab luptătorul oriental care ia pe seama sa avântul adversarului şi înclină să-i cedeze, pentru ca apoi să găsească, în situaţia pe care celălalt a creat-o, modalităţile (conjecturabile) pentru a-i răspunde victorios. Luptătorul oriental nu are regulă stabilită dinainte, are nişte matrice conjecturale pentru a ordona, provizoriu, orice întâmplare intervenită din afară. Şi pentru a o transforma într-o propunere proprie de rezolvare. Este „slab" în faţa celui care crede că lupta ar depinde de un dicţionar forte. E puternic şi învinge, de multe ori, pentru că se mulţumeşte să fie rezonabil.

Referinţe bibliografice

BALME, D. M *Aristotle spuse of Differentiae în Zoology,* în J. Barnes (sub îngrijirea) *Articles on Aristotle, 1, Science,* Duckworth, London, pp. 183 – 193

DELEUZE, G. GUATTAR1, F. (1976), *Rhizome,* Mânuit, Paris ECO, U. (1975), *Trattato di semiotica generale,* Bompiani, Milano

(1979), *Lector în fabula,* Bompiani, Miano

(1981 a), *Guessing: From Aristotle to Sherlock Holmes,* în „VS" 30, pp. 3 – 19.

(1981 b), *Significate,* în *Enciclopedia* XII, Einaudi, Torino, pp. 831 – 876.

(1983), *Semiotics and Philosophy of Language,* Indiana University Press.
Bloomington
HAIMAN, J. (1980), Dictionaries and Enciclopedia, în „Lingua" 50, pp. 329 – 357. KATZ. J.J. (1972), *Semantic Theory,* Harperand Row, New Yoric. MOODY, E.A. (1935) *The Logic of William Ockham,* Sheed and Ward, New York ROSENSTIEHL, J. (1979), *Labirinto* în *Enciclopedia* VIU, Einaudi, Torino, pp. 3 – 30 STUMP, E. (1978), *Differentiae and the Porphyrian Tree,* Introduzione a Boezio, *De Topicis differentiis,* Corneli, Ithaca.

Gianni Carchia ELOGIUL APARENŢEI

Se poate considera ca una dintre cele mai mari încercări ale filosofiei idealismului german, eşuată şi, tocmai de aceea, lăsată pe seama posterităţii – aceea care voia să elibereze gândirea de sinteza coercitivă a predicaţiei după formele canonizate de teoria tradiţională, scolastico-aristotelică, a judecăţii. Noile dimensiuni ale timpului istoric burghez s-au repercutat asupra gândirii, în care s-a înregistrat tentativa de a elibera din involucrul îngheţat al tradiţiei nucleul istorico-vital al formelor logice. Analoagă fusese şi intenţia care pusese în mişcare primele mari sisteme ale filosofiei moderne: acolo atacul asupra moştenirii scolastice a logicii se desfăşurase într-un mod ce era încă extrinsec; el ţintea, nu chiar să-i dea peste cap întreaga construcţie, ci pur şi simplu să facă să prevaleze unele aspecte ale ei, până atunci ocultate sau luate în seamă doar marginal, aşa cum se întâmplă, de exemplu, cu reevaluarea silogismului inductiv la Bacon1. Nucleul cotiturii imprimate de către idealism logicii constă, cum se ştie, în acea dinamizare, în mişcarea la care el a supus formele devenite aride ale logicii tradiţionale, prin faptul de a fi făcut loc, în sânul lor, timpului (Kant), mişcării (Fichte), istoriei (Hegel). În cursul acestei „revitalizări" 2 a ei, judecata se redescoperea pe sine din punct de vedere genetic ca fiind acel *proces* care este ea însăşi, încă de la originea ei neuitată, din sfera juridico-economică.3 Prin

deznodământul ei idealist ultim şi conclusiv – anume cel hegelian –, totuşi, această dinamică s-a dovedit incapabilă să circumscrie caracterul originar al medierii predicative, cu alte cuvinte incapabilă de a înţelege valoarea *medierii ca mediere.* Redescoperirea caracterului procesual al judecăţii se referea la Hegel, exclusiv la subiectele medierii pe care el le constituie: Hegel a voit, anume, să demonstreze că „nemijlocitul" a ceea ce pune în act medierea

1 Asupra acestui punct, cf. Klaus Heinrich, *Dahiemer Vorlesungen* 1, *Tertium datur, Eine religionsphilosophische Einfiinmg in die Logik,* Stroemfeld / Roter Stern, Basel şi Frankfurt a. M. 1981, *Fiinţie Vorlesung,* pp. 96 şi urm.

2 Pentru această interpretare, cf. H. Marcuse, Hegels *Ontologie und die Gnmdziige einer Theorie der Geschichtlichikeil,* Frankfurt a. M. 1932 (trad. it, La Nuova Italia, Firenze, 1969).

Cf. E. Benveniste, // *vocabolario delle istituzioni indoenropee.* trad. it. de M. Liborio, Einaudi, Torino 1976, vol. I, pp. 113 – 116; vol. II, pp. 357 şi urm.

este încă şi mai originar decât medierea4 însăşi. Termenii procesualităţii logice constituite de judecată sunt desigur redeschişi, însă Hegel se fereşte mult, totuşi, să se întrebe ce anume înseamnă procesualitatea în sine sau chiar, cu alte cuvinte, se fereşte să pună în discuţie medierea ca mediere. Odată pusă în lumină în logica reflectării, conţinută în *Doctrina esenţei,* „interioritatea *Dasein-ului" 5,* idealismul hegelian caută să-i reconstruiască o nouă exterioritate prin acea sempiternitate a medierii conceptuale, realizată prin tratarea ei din *Logica subiectivă6*. În acest fel, în logica *Wesen-uhi* Hegel a contribuit într-un fel la identificarea dintre reflectare şi mediere, negând posibilitatea unei teorii a medierii la nivelul *Doctrinei conceptului.*

Întâi de toate, Hegel pare să înregistreze o surprinzătoare simetrie între logica reflectării şi logica judecăţii: „Această semnificaţie a judecăţii trebuie luată ca

fiind sensul ei *obiectiv* şi totodată ca *adevărul* formelor anterioare ale trecerii. Ceea ce este *devine* şi se schimbă, finitul *apune* în infinit, existentul *răsare* în aparenţă din *temeiul* său şi *coboară în jos;* accidentul *manifestă bogăţia* substanţei, ca şi *puterea* ei; în fiinţă se află *trecere* în altceva, în esenţă este părelnicie sau oglindire într-un altul, prin care se vădeşte relaţia *necesară.* Această trecere şi părelnicie a trecut acum în acea *originară dividere de sine* a *conceptului,* care concept, în măsura în care îl poartă pe individ din nou *înfiinţa în sine* a universalităţii sale, în acelaşi timp determină şi universalitatea ca *reală.* Aceste două lucruri sunt un unic şi acelaşi lucru, şi anume că individualitatea trebuie pusă prin reflectarea ei în sine, iar universalul trebuie pus ca determinat" 7. Simetria stă în faptul că numai în această „trecere" – ce este comună atât logicii *Wesen-a|ui* cât şi copulei judecăţii – se manifestă adevărul, ca *Uebergehen und Scheinen,* mai precis. În acelaşi timp, Hegel încearcă totuşi să introducă un element de radicală diferenţă între reflecţie şi judecată: în locul lui *Zusammengehen mit sich,* adică al acelui „fapt-de-a se contopi cu sine", care distinge net procesul reflexiv8, logica judecăţii

4 M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Fmktion der Hegelschen Loţik.* Suhrkamp Verlag. Frankfuit a. M. 1980, p. 418.

5 Ibidern. p. iii

6 Cf. Reimar Klein, *Mediazione e riflessione în Hegel în „metaphorein"* II, 6, martie-iunie 1979, pp. 78 – 82. Îmi permit de asemenea să trimit la studiul meu *Sulla logica della riflessione,* în „An. Archos", I, 3, 1979, pp. 302 – 311.

7 G.W.F. Hegel, *Wissenschafi der Logik,* II, vol. 6 din *Werke* sub îngrijirea lui E. Moldenhauser şi K.M. Michel, Suhrkamp, Franfurt a. M. 1969, p. 307 (trad. it., *Scienza della logica,* trad. it. de A. Moni revăzută de C Cesa, Latera, Bari 1974, vol. 3, p. 7 5.

Ibidem, p. 314.

propune *Zusammengehen-ul* dintre subiect şi

predicat *în* copulă. Scop al acestei mişcări ar voi să fie acela de a elibera „punerea” reflecţiei de obiectivitate, şi de a „demistifica” reflecţia9. Ar fi vorba de a revigora o formă de mediere care, spre deosebire de aceea reflexivă, să nu se închidă în mod nihlist prin abandonarea finitudinii, o dată scrutată în „intimitatea” ei – admiţând că logica *Wesen-ului* nu este decât intimul Dosem-ului10 –, ci să conducă, dimpotrivă, la salvgardarea chiar a acestui finit însuşi”. În logica *Wesen-ului,* procesul de *Uebergehen* constituie medierea pornind de la anularea elementelor care intră pentru a o constitui: medierea este aici acel clivaj al tuturor prepuselor fiinţei, potrivit unei mişcări concentric regresive. Descifrând realitatea fiinţei ca părere, logica esenţei se pune ca fiind corelativul acelui act de a se face subiect, al substanţei predicatului, din *Fenomenologia spiritului.* De data aceasta, însă, dinamica speculativă a lui *Zusammengehen mit sich* nu mai are la baza sa, cum încă mai avea în *Fenomenologie,* amintirea, ci, mai degrabă, uitarea. Ca desubstantificare a fiinţei, medierea reflexivă nu poate păstra memoria a ceea ce a apus: ea e nihilism pur, adevărata „furie a risipirii”. Medierea reflexivă e echivalentul logic al radicalităţii cu care *Bildung-ul* social-istoric, venit să ia locul mai vechii „eticităţi frumoase” a extirpat presupoziţiile prime, „naturale”, ale realului, pentru a face loc suveranei realităţi a spiritului aflat în desfăşurare.

Însă, logica judecăţii introduce, ea, aşa cum pretinde Hegel, o adevărată discontinuitate faţă de această logică a medierii reflexive? La prima vedere, natura predicativă a judecăţii pare a se configura ca un adevărat *Zusammengehen,* considerat în sine şi pentru sine, şi nu ca mai înainte, în chip obiectivist – *„mit sich”* –, ca în medierea reflexivă. În realitate, atenţia lui Hegel nu e îndreptată spre ceea ce se petrece cu adevărat în copulă, ci către *Uebergang-ul* care ajunge la copulă: „Această înlăturare a judecăţii coincide cu ceea ce devine *determinaţia copulei,* lucru pe care noi încă îl avem de luat în considerare; înlăturarea determinărilor judecăţii,

precum şi trecerea lor în copulă este unul şi acelaşi lucru.

— Adică întrucât subiectul s-a înălţat în universalitate, în această determinare a devenit identic cu predicatul, care, ca universalitate reflectată, conţine în sine şi particularitatea; subiect şi predicat sunt deci identice, cu alte cuvinte s-au contopit împreună în copulă *(sie sind in die*

9 M. Teunissen, *Sein und Schein,* cât., p. 426 *mibidem, p.* 314*". Ibidem., p.* 453.

75

Kopula zusammengegangen) "11. Tot aşa, iarăşi, *Zusammengehen* este în realitate un *Untergehen:* natura sa predicativă nu e considerată pornind de la sine, ci pornind de la extreme (subiect şi predicat) care trebuie să găsească aici conciliere, într-o *unterschiedslose Identität.* Chiar punându-se drept „comunicativă" 13, o astfel de identitate nu poate oculta fundamentul de sacrificiu pe care până şi ea, la fel ca şi identitatea reflexivă, se susţine în chip nihilist. Dialectica „amoroasă" care vine să ia locul în judecată celei reflexive se constituie încă o dată luând modelul *Uebergehen-uM:* copula devine astfel doar o biată anticipare a ceea ce este *Mitte,* termenul mediu în silogism14. Însă, referindu-se la figura termenului mediu silogistic, medierea predicativă îşi întăreşte pur şi simplu incapacitatea sa de a se elibera de schema logicii reflexive. În modelul predicativ al adevărului, aşa cum îl exprimă doctrina hegeliană a judecăţii, copula nu se lasă concepută ca loc originar a) survenirii adevărului: ea nu lasă să fie gândită *medierea ca mediere.* Contrar promisiunilor ei, medierea judecătoare nu „salvează fenomenele": între *Uebergehen-ul* medierii reflexive şi *Zusammengehen-ul* medierii predicative se pierde astfel orice diferenţă. Copula în judecate predicativă e pur şi simplu un punct de rezolvare al judecăţii însăşi: acea *Aufixebung* a sa, cum se exprimă HegeF. Într-un mod emblematic §j definitiv devine, de aceea, vădit în teoria logică hegeliană acel caracter secundar, derivat din punctul de vedere logic, legat de natura însăşi a judecăţii, potrivit genialei reconstituiri pe

care i-a făcut-o Emil Lask16.

Contrar tentativelor îndreptate către a identifica chiar în medierea judecătoare modelul unei libertăţi comunicative a gândirii capabilă să depăşească caracterul mistificator al medierii reflexive17, se poate observa cum modelul medierii predicative rămâne dincoace chiar de pretenţiile exemplare avansate de teoria judecăţii kantiene. Într-o atare optică, într-adevăr, se poate remarca cum medierea reflexivă hegeliană se situează ca reversul exact al judecăţii reflectante kantiene. În timp ce aceasta din urmă este punctul de oprire al judecăţii intelectuale sau chiar e disociere de acel

11 G. W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* cât., vol. II, p. 334 (trad. it, vol. 3, p. 106).

13 M. Theunissen, *Sein und Schein.* cât., p. 457.

14 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* II, cât., p. 381 (trad.it. voi. 3, p. 160) ’5 *Ibidan,* p. 334 (trad.it, vol. 3, p. 106).

16 E. Lask, *Die Lehre vom Unei*| (1911), în: E. Lask, *Gesammelte Schriften,* sub îngrijirea lui E. Herrigel, JCB Mohr, Tübingen 1923, vol. II, p. 283 şi urm.

11 Aşa cum se întâmplă în receta interpretare oferită de cartea citată a lui Michael Theunissen.

76

Zusammengehen al mecanismelor reprezentative ce funcţionează în ea, reflecţia hegeliană este dimpotrivă, cu siguranţă, tentativa de a înlătura până şi ultima neefeetualitate a reprezentării, şi de a vindeca fără cea mai mică rămăşiţă fractura dintre concept şi realitate18. La Kant, reflexia ce operează în judecată are în vedere o dislocare a sintezei predicative: ea este contemplare şi de aceea e refuz de a atribui *Erscheinen*-||*ni* pe care ea îl identifică caracterul de *Wirklichkeit* care încheie pozitiv întreaga mişcare, de tentă nihilistă, a medierii reflexive hegeliene. În teoria judecăţii reflectante Kant a afirmat definitiv caracterul artificial – logic secundar, va spune Lask – al raportului predicativ, cum de altfel fusese deja anticipat de către Analitica transcendentală care mersese

până la a recunoaşte ca fundament radical al judecăţilor sintetice a priori facultatea nomadă a imaginaţiei. Judecata reflectantă kantiană este ultima şi cea mai radicală suspendare a caracterului judecător al gândirii, supusă contemplării ca fiind unica ei posibilitate, veritativă. Din acest punct de vedere, mişcarea concretă istorico-spirituală care constituie modelul ascuns al funcţionării medierii logice hegeliene se lasă interpretată şi ca o radicală neînţelegere a sensului pe care-l capătă în acţiunea critică a lui Kant introducerea temporalităţii. La Kant, acest gest avea sensul precis de a determina caracterul radical fenomenic al cunoaşterii: chiar judecata intelectuală se constituie la el ca fiind actul capabil să încarneze, şi prin urmare, să limiteze astfel pe planul finitudinii umane domnia abstractă şi indeterminată a adevărurilor logice. Cum este încă şi mai evident în teoria judecăţii reflectante, în filosofia critică judecata e întotdeauna o dimensiune de constituire a aparenţei. Tocmai acea constituire a aparenţei pe care, în *Doctrina esenţei,* Hegel o lichidează ca fiind rodul exclusiv al unei inferioare logici a *Dasein-vAm.* Prin trecerea de la temporalitate la istorie, la *gewesen,* Hegel îşi ia adio de la sforţarea lui Kant, care înţelegea să înlăture violenţa şi coerciţia din medierea predicativă, *aparentă* în judecata intelectuală şi *inefectuală* în cea reflectantă, tocmai pentru că e intim legată definitudinea introdusă în spaţiul logic de către timp 19. Modelului necoercitiv al predicaţiei kantiene, Hegel i-a opus. transfigurând-o pe plan logic, schema efectivă a medierii istorice. Arhetip al mişcării care se înlătură în copula este ritul sacrificial arhaic care

18 Cf. M. Theunissen, *Begriff und Realilăt. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs,* în: R.P. Hortsmann (Sub îngrijirea), *Dialektik in der Philoosophie Hegels,* Suhrkamp Veriag, Frankfurt a. M. 1978, pp. 324 – 359.

„Referirea se face bineînţeles ka interpretarea lui Martin Heidegger conţinută în: *Kant unde dos Problem der Metaphysik,* Cohen, Bonn 1929 (trad.it. de M.E. Reina,

Silva, Milano, 1962).

77

acţionează ca model al medierii speculative hegeliene încă din paginile dedicate „tragediei în etic" din studiul apărut la Jena, cel despre *Naturrechz.* Sublimată în dialectică a iubirii, schema sacrificială, în timp ce ghidează lectura istorico-filosofică a însuşi actului salvator creştin21, face totodată şi să nu se mai vadă în copula judecăţii nimic altceva decât semnul unui fapt de „moarte şi transfigurare".

Reîntorcându-ne la caracterul de „sinteză non-sintetică" 22 pe care îl are teoria judecăţii la Kant, se pune problema să vedem dacă se poate recunoaşte o semnificaţie cu totul diferită naturii fiinţei din copulă care în teoria hegeliană a judecăţii predicative este simplul moment al unui *Aufiteben.* De fapt, caracterul logic derivat al judecăţii este la Hegel în mod sigur un rod al „reflexivităţii" fiinţei din copulă, adică al faptului că fiinţa în dimensiunea ei predicativă nu pare să îmbrace nicio funcţie proprie, evenimenţială. Ceea ce nu e tematizat astfel în medierea reflexivă, ca şi în aceea predicativă, e tocmai medierea ca mediere sau fiinţa pornind de la sine. În a sa reconstituire critică a gândirii kantiene, care se găseşte expusă în *Credinţă şi ştiinţă,* Hegel însuşi a identificat deosebirea poziţionării sale faţă de Kant tocmai în modul de a citi fiinţa din copulă. Hegel îi reproşează într-adevăr lui Kant că a lăsat să subziste copula ca pe un element inconştient sau chiar ca pe un plus incomprehensibil: „Raţionalul său, cum se exprimă Kant, aprioricul acestei judecăţi, identitatea absolută, nu se prezintă ca termen mediu în judecată, ci în silogism; în judecată aceasta e numai *copula* „este", un non-conştient… *Copula* nu e un gândit, un cunoscut, ci exprimă în mod precis acel a nu fi-cunoscut din raţional… identitatea raţională a identităţii, ca identitate a universalului şi a particularului, este non-conştientul în judecată, şi judecata însăşi îi este doar manifestarea". Şi continuă: „La unitatea conştiinţei de sine, care e în acelaşi timp unitate obiectivă,

categoria, identitate formală – la această unitate trebuie să se adauge în mod incomprehensibil, ca ceva străin, un *plus* din empiric, care nu e determinat de această identitate... *şiplus-ul* însuşi, adică conexiunea între

20 G.W.F. Hegel, *Ober die Wissenschaftlichen Behandhmgsarten des Natura rechts,* în: *Werke,* cât., vol. 2 p. 495.

21 De aceea, nu este o întâmplare, invers, ca o lectură telogic-salvatoare a logicii hegeliene de tipul aceleia a lui Theunissen să-şi aibă modelul ei emancipativ chiar în presupusa comunicatibilitate liberă a medierii predicative.

„Expresia e a lui Walter Benjamin, Se găseşte în *Ober dos Programm der kommenden Philosophie,* în: W.B., *Gesammelte Schriften.* 11 – 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977. p. 166.

78

ceea ce conexează şi multiplu, este neinteligibilul" 23. E surprinzător să constatăm cum această critică hegeliană la adresa lui Kant coincide aproape la literă cu argumentările dialectice îndreptate de Adorno, în *Dialectica negativă,* împotriva concepţiei heideggeriene asupra fiinţei. Adorno îi reproşează lui Heidegger de a fi voit să procedeze la o obiectivare, la o fetişizare a caracterului ireductibil pasager şi transeuntic al copulei: „Copula, prin însuşi sensul ei, se realizează numai şi numai în relaţia dintre subiect şi predicat. Nu este autonomă... înlocuirea formei gramaticale universale cu conţinutul apofantic transformă prestaţia ontică a lui „este" într-un moment ontologic, într-un mod de a fi al fiinţei. Dar dacă se neglijează prestaţia mediată şi mediatoare în particulara postulată în sensul lui „este", nu rămâne nicidecum vreun substrat al acelui „este", ci exclusiv abstracta formă a medierii în general24". Substanţa atitudinii dialectice, fiind la fel la Hegel ca şi la Adorno, pare deci să constea în voinţa de a pune o transparenţă a termenului mediu care să vadă în el, în loc de un „prim şi originar" 25, simplul moment rezolutiv al unei „triplicităţi

speculative” 26.

Însă, ce anume este propriu-zis acest „inconştient” – „copula «este»” – care totuşi, după Hegel însuşi, doar deschide la Kant ca „absolută identitate” originară posibilitatea judecăţilor sintetice a priori? Sau, altfel spus, în paralel, în ce constă acea „ireductibilitate” 27 a fiinţei din copulă care deschide la Heidegger lumea înţelegeri? Răspunsul lui Kant repudiat de Hegel – „acest *plus* fusese recunoscut în chip raţional ca imaginaţie productivă” 28 – este acelaşi cu al lui Heidegger. În *Kant şi problema metafizicii,* imaginaţia este din nou identificată „nu ca / termen / mediu” 29, ci ca cel prim şi originar al identităţii raţionale care deschide posibilitatea judecăţilor sintetice apriori, cu alte cuvinte, acel trunchi originar al ramificării cunoaşterii în intuiţie şi concept. Spre deosebire de ceea ce se petrece în perspectiva dialectică, aici judecata logică nu mai poate să fie înţeleasă aşadar că locul de elecţiune al încarnării adevărului. Aici în judecată avem întotdeauna de-a face şi cu „originarul”, cu acea şi 160.

23 G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen,* în: *Primi scrilti critici,* Mursia, Milano 1971, pp. 142 I.

24 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik,* Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966, p. 106 – 107.

25 G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen,* cât., p. 308 (trad.it., p. 142)

26 *Ibidem,* p. 316 (trad.it, p. 149).

27 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik,* cât., p. 106.2! G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen,* cât, p. 329.29 *Ibidem,* p. 308 (trad. it p. 160)

79

Einbildungskmă; cum observă Hegel criticându-l pe Kant, judecata este atunci pur şi simplu „duplicitatea imaginaţiei ca duplicitate reflectată” 30. Elementul cel mai rezistent la schema dialectică hegeliană, constând în tentativa de a zăvorî în chip inextricabil laolaltă logica şi istoria, este chiar natura extra-logică imposibil de extirpat, cea care, chiar şi în forma ei intelectuală, este proprie judecăţii kantiene. Originea estetico-morală a judecăţii nu

este niciodată, în niciun loc renegată de Kant, moştenitor al unei tradiţii logice care pentru a desemna judecata utilizase întotdeauna termenul *propositio,* iar prin *Urteil* traducea, în schimb, sentimentul 31. La Hegel, logica subiectivă a conceptului se pune în mod precis ca tentativă de a lichida acel „plus" originar şi extra-logic văzut ca un punct orb „incomprehensibil". Hegel ar voi să-l reabsoarbă definitiv în logica medierii predicative, exaltând la maximum caracterul de pur *Werden* în fiinţa din copulă. Orice reziduu de nemijlocire, orice naturalitate nerezolvată va fi dizolvată în lăuntrul acelei desfăşurări a spiritului, căreia medierea predicativă îi este modelul logic. Falimentul acesteia din urmă ca faliment al subiectului istoric creştin-burghez marchează eşecul programului dinamizării logice centrale în speculaţia idealistă post-kantiană. Un abis separă poziţia kantiană, prin care în această dinamică se pornea de la descoperirea temporalităţii şi deci a finitudinii subiectului logic, de cea hegeliană, care consideră imposibil de investigat – sub riscul recăderii în mistica „originarului" – caracterul constitutiv medial al spaţiului predicativ. Antipsihologismul şi antisubiectivismul teoriei logice, în arcul de timp care se întinde între Schopenhauer şi Lask, urmează după acest naufragiu al tentativei hegeliene de a strânge la un loc logică şi istorie cu ajutorul primatului acordat arbitriului sintezei judecătoare ca mediere în care pretinde că se consumă fără reziduuri acel „inconştient plus" al fiinţei din copulă. Tocmai de la această cercetare în vederea unui semnificat antepredicativ al fiinţei copulei s-a deschis calea, în sânul gândirii secolului al XX-lea, către un concept reînnoit al ontologiei, aceasta nemafiind înţeleasă obiectivist, potrivit accepţiei prekantiene. Renaşterea ontologiei este strâns legată de ivirea instanţei unei gândiri nejudecătoare, *logiceşte slabe.* A încredinţa din nou fiinţa în mâna logicii întâmplării sustrăgând-o aceleia a predicaţiei înseamnă, întocmai, a gândi *medierea ca mediere:* adică a porni de la ea însăşi, nu de la elementele

„*Ibidem.* p. 309 (trad.it., p. 143).

„Cf. A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967 (I edit, 1923). p. 85.

80

care o constituie ca punct al lor de rezoluţie, de *Aufhebung...* Este vorba de determinarea unui caracter „non-sintetic" al fiinţei din predicaţie, o mediere antepredicativă al cărei model mai poate fi încă probabil oferit de teoria kantiană a judecăţii reflectante, în care judecata se dă, chiar aşa, numai în suspendarea predicaţiei, ca loc de non-sinteză: ca liberă contemplare de aparenţe.

81

Alessandro Dai Lago

ETICA SLĂBICIUNII Simone Weil şi nihilismul

Opera lui Simone Weil constituie în timpul nostru unul dintre exemplele limită de gândire, în acelaşi timp simptomatică şi inactuală. Simptomatică, prin experienţa eşecului culturii, a declinului imaginilor de progres şi de emancipare, chiar dacă în distanţare faţă de miturile regresive. Lipsa de limite, forţa, distrugerea tradiţiei, dezrădăcinarea, teme hotărâtoare pentru analiza nihilismului odată cu metamorfoza modernă a puterii, constituie de fapt chiar nucleul reflecţiei ei. Inactuală, deoarece începând de la conştiinţa anientizării culturii, Simone Weil a ales calea solitară a expunerii propriei sale existenţe la destinul lumii, ceea ce o apropie în chip singular de un filosof pe care cu siguranţă nu-l iubea, anume Nietzsche. Inactuală mai ales, pentru că, în culmea decreştinizării şi a iluminismului înfăptuit, a acceptat confruntarea cu absenţa lui Dumnezeu, experimentând până la ultimele consecinţe, teoretice şi personale, iubirea *nefericită* de Dumnezeu'.

Acest aspect a favorizat, încă de la moartea ei, lecturi interesate sau avizate ale operei ei, interpretări edificatoare sau existenţialiste, care forţau fie în sens religios, fie ateu temele dominante ale căderii şi ale

nenorocirii, *malheur*. Catolicii citeau în ele un exemplu al falimentului materialismului – exprimat în poziţiile revoluţionare ale tineretului – şi

1 în paginile ce urmează această temă va fi doar foarte puţin atinsă. În lucrarea prezentă voim mai cu seamă să surprindem felul cum rezonează scrierile Simonei Weil cu un aspect aparte al filosofiei nihilismului, şi anume tema *slăbiciunii.* Lipsa unor abordări de acest tip ni se pare unul din defectele principale ale literaturii despre Simone Weil Scrierile ei, poate prin caracterul lor de operă fragmentară, contradictorie, pe lângă faptul că e postumă, au fost mai mult obiect de dispută decât de înţelegere. Scriitura fragmentară se pretează mai mult ca orice la a fi însuşită, citată, manipulată. În cazul Simonei Weil acest lucru a fost şi mai mult uşurat de împrejurările ultimilor ei ani de viaţă şi de moartea ei, precum şi de apropierea ei nelineară, controversată, de creştinism. Nici asupra acestor aspecte cruciale, lucrarea noastră nu doreşte să intervină. Ne limităm 3 aminti că este disponibilă în momentul de faţă ediţia integrală din *Cahiers,* a cărei traducere a început la editorul Adelphi. Pentru informaţiile biografice, bibliografice şi referitoare la stadiul editărilor trimitem la G. Gaeta, / *„Cahiers". Sloria di im opera postuma,* în S, Weil, *Qiiaderni,* vol. I, Milano 1982, pp. 11 – 100. O biografie indispensabilă, exhaustivă şi empatică este G. Fiori, *Simone Weil. Biografia di mipensiero.* Milano, 1981. Un izvor al studiului de faţă îl constituie Blanchot. Ne referim nu numai la paginile dedicate cu precădere Simonei Weil, ci şi temelor nenorocirii, uitării, imposibilităţii: M. Blanchot, *L'infinita intrattenimento. Scritti sull'insensato gioco di scrivere,* Torino, 1977. Blanchot este cel care situează scrierile Simonei Weil într-un context în care predomină temele nihilismului şi ale experienţei-limită.

urma unei reapropieri de Dumnezeu, un fel de catehism pentru increduli sau pentru cei nedumeriţi. Toate acestea, trecând sub tăcere sau minimalizând noţiunea de

imposibilitate2, prin care Simone Weil indică cunoaşterea lui Dumnezeu ca pe o asimptotă, un loc imaginar şi imposibil de gândit. Imposibilitate, absenţă, *attente* nefericită, nenorocire – nu se împacă cu certitudinile unei religii pozitive. În aceste cuvinte se simt ecourile unor experienţe religioase şi mistice pierdute – gnoza, erezia catarilor, poezia religioasă din epoca elizabetană – pe care Simone Weil le *opunea* forţei şi mondenităţii Bisericilor şi religiilor triumfătoare. Pe de altă parte, gândirea sa poate fi comparată numai indirect cu acea *Stementreundschaft* prin care se indică renaşterea gândirii ebraice în secolul nostru – Rosenzweig, Benjamin, precum şi, astăzi, Levinas. Nu numai pentru că la Simone Weil există o distanţare a ei, explicită, de ebraism, de violenţa mitică a Legii, de ideea de popor ales – ceea ce ar

2 Această temă revine cu insistenţă în *Cahiers.* Pentru Simone Weil cunoaşterea lui Dumnezeu nu ţine de domeniul *posibilităţilor* umane. Dumnezeu este cel care cheamă slab, şi tot slab ascultă şi omul: „Ştiu bine că nu mă iubeşte. Cum ar putea să mă iubească? Şi totuşi, în străfundul meu ceva, un punct din mine, nu se poate opri să gândească, tremurând de teamă că, poate, în ciuda a toate astea, mă iubeşte" (*Quaderni,* I, cât., p. 105). Depărtarea, slăbiciunea reciprocă a lui Dumnezeu şi a omului, e o temă dominantă a scrierilor despre Dumnezeu. „Dumnezeu e neputincios, măcar în ce priveşte împărţirea egală şi miloasă a binelui. El nu poate altceva. Dar asta e suficient", *(ia conaissance surnaturelle,* Paris 1950, p. 70). Pentru Simone Weil imposibilitatea arată o condiţie de slăbiciune, de părăsire în voia răului, în care totuşi este dată capacitatea de a asculta: „Imposibilitatea este unica poartă către Dumnezeu. A vrea imposibilul. A iubi răul". (*Cahiers.* III, Paris 1974/ 2). S-a observat cum că această concepţie potrivit căreia trebuie iubit răul lumii ca o cale incertă către Dumnezeu se resimte de pe urma tradiţiei gnostice. Dar trebuie observat şi faptul că noţiunea de imposibilitate e legată de o analiză a posibilului ca o categorie în care imaginaţia umană se eliberează din

lanţurile realului: „Posibilul este locul imaginaţiei, şi prin aceasta al degradării. Trebuie să vrei ori ceea ce există în mod sigur, ori ceea ce nu poate fi absolut deloc: mai bine, chiar pe amândouă. Ceea ce este şi ceea ce nu poate fi sunt amândouă străine devenirii". *(Cahiers,* III, cât., p. 194). Raportul dintre posibilitate şi imaginaţie este central în filosofia Simonei Weil. Pasiunea pentru real este pentru Weil o cale, poate unica, pentru cunoaşterea binelui. Aceasta explică cum o gândire aşa de înclinată spre misticism a fost capabilă de analize politice foarte pătrunzătoare.

Levinas, în special, a luat poziţie împotriva îndepărtăriii Simonei Weil de ebraism; cf. E. Levinas, *Simone Weil contre la Bible,* în „Evidence" 24, 1952, apoi în *la dificile liberté.* Paris 1963, pp. 160 – 170. Trebuie spus totuşi că o analiză a întemeierii eticii la Levinas ar putea arăta o neîndoielnică afinitate cu unele poziţii ale lui Weil; la ambii este puternică preocuparea pentru o limitare a actului prin care subiectul pune stăpânire pe altul prin reprezentare. Acelaşi lucru e valabil şi pentru critica totalitarismului. Pe de altă parte, adeziunea la creştinism în cazul Simonei Weil nu presupune niciodată o acceptare a rolului pământesc al Bisericii. Apropierea Simonei Weil de unele curente ale ebraismului contemporan iese la iveală, în schimb, dacă ne gândim la noţiunile de cădere, de rătăcire, de depărtare de patiie, care revin la scriitori ca Hannah Arendt sau Edmond Jabes. Blanchot observă şi el că, poate fără voia ei, Simone Weil a suferit influenţa tradiţiei religioase ebraice (în *l'infinito intrattenimento,* cât. / Infinita zăbavă/, p. 147. Dincolo de astfel de comparări dificile, rămâne însă faptul că opera Simonei Weil constituie, împreună cu aceşti autori, o încercare de răspuns original la întrebările stârnite de nihilism şi de dezrădăcinare; la acest lucru se referă aluziv şi M. Cacciari în *Metafisica della gioventu,* în apendice la G. Lukács, *Diario I* Jurnal/ (1910 – 1911), Milano 1983, pp. 115 – 116.

apropia-o mai degrabă de o evreică heterodoxă şi scandaloasă cum este Hannah Arendt. Mai presus de toate pentru că orizontul ei e caracterizat de nefericire şi de imposibilitatea mântuirii. Dacă chiar am voi s-o comparăm cu un scriitor evreu, acesta ar putea fi Kafka. Analizele Simonei Weil asupra forţei care trage în jos, a mecanismului care transformă oamenii în lucruri sau în carcase de animale, ca şi imaginile mistice ale aşteptării în faţa porţii sau ale chemării de neauzit a lui Dumnezeu, îşi găsesc analogii impresionante în scrisul lui Kafka1.

Descrierea pe care Bataille i-a făcut-o Simonei Weil! a Barcelona, o caricatură de femeie, exemplu infim de umanitate, şi cu toate astea, fiinţa cea mai umană pe care-i fusese dat s-o cunoască, redă bine repulsia pe care figura ei o stârnea, şi o stârneşte, în lumea intelectuală, dimpreună cu revenirea obsesivă a imaginii ei5. Ambivalenţă, prin ceea ce cultura contemporană, după Nietzsche, declară că a depăşit, dar care, tot ca şi la Nietzsche, apasă ca ceva refulat: imaginea ţapului ispăşitor, încarnată într-o operă şi într-o biografie care nu se înfierbântă la ideea de speranţă, în care filosofia şi experienţa sacrificiului sunt trăite ca pură *necesitate.* Imagine, operă şi biografie care deconcertează deoarece se abat de la lucrurile sigure, negative sau pozitive, ale timpului nostru, de la renaşterile teologice, ca şi de la nihilisme. Dacă le comparăm cu ilustrele convertiri ale unor bărbaţi ca Gide sau Eliot, găsim la aceştia din urmă un exces de literatură, un efect de complacere care tinde să umbrească bunele intenţii. La Simone Weil, dimpotrivă, nuditatea scriiturii – în studii şi în caiete – face din gândire traducerea nemijlocită a experienţei, indică ceva ce ne-a devenit incomprehensibil, dar căruia îi simţim lipsa: concentrarea de viaţă

4 Ne gândim în special la texte ca *Mesajul împăratului* sau *Metamorfoza,* precum şi, evident, la *Castelul.*

5 Sub numele de Lazare, Simone Weil este unul dintre personajele-cheie ale romanului lui Bataille,

Albastrul cerului, Lazare, care se identifică cu dezmoşteniţii şi întruchipează ideea de dreptate, îl dezgustă pe narator din cauza aspectului lui, dar îl şi fascinează până la obsesie: „M-am întrebat pentru o clipă dacă nu era fiinţa cea mai omenească pe care o văzusem vreodată; dar era şi un şobolan mizer ce se apropia" (G. Bataille, *Albastrul cerului.* Torino, 1981 O), p. 133). În bună parte din literatura despre Simone Weil această obsesie produce mai ales jenă, lecturi parţiale şi refulări. Marxiştii tind să considere toate scrierile ce nu se referă la experienţa revoluţionară şi muncitorească ale Simonei Weil drept „Ideologie"; catolicii tind să ignore orice ar putea fi extremist, necatolic, şi s-ar exprima în gândirea ei religioasă. Cât despre filosofic aceasta pare şocată de pretenţia Simonei Weil de a-şi trăi nemijlocit gândirea *p* Mărturia lui Bataille rămâne, cu toate acestea, una dintre cele mai sincere şi semnificative. Contribuţiile italieneşti mai recente atestă o reluare a interesului pentru Simone Weil, însă nu ascund jena, dificultatea de a accepta o gândire aşa de contradictorie, aşa de izbitoare; a se vedea, în special: A. Treu, *Esperienza di fabbrica, teoria della iocietă e ideologia în Simone Weil,* „aut aut" 144, 1974; F. La Porta, *Riflessioni su S. Weil, E. Bloch e altri,* „Quaderni piacentini", 1, 1981; A. Scattigno, Simone Weil. *La volontà di conoscere,* „Memoria", 5.1983.

şi de operă, de experienţă şi de limbaj. Acest ceva, însă, aşa cum arată biografia ei, se poate dezvălui numai în experienţele-limită6.

Un prim element, poate capabil să evite instrumentalizări şi acaparări, constă deci în a recunoaşte în Simone Weil un exemplar rar de identificare între scriitură şi experienţă. Scrisul ca necesitate, viaţa ca aplicare nemijlocită a gândirii. Cădere şi nenorocire nu au numai semnificaţie teologică, ci profunde rezonanţe de filosofie naturală şi morală, mai ales de experienţă trăită. Cu acei termeni ce se învârt în jurul unui astfel de nucleu

tematic – forţă, gravitate, *pesanteur,* ireversibilitate – se face aluzie de fapt la declinul, la secătuirea şi prăbuşirea unei ordini, la un proces prin care, de la o deviere fie şi imperceptibilă, un *clinamen,* se ajunge la un efect de degradare, un „caracter ireparabil" al acţiunilor nesemnificative". Ordinea naturală şi ordinea omenească, geometrie şi etică se oglindesc la Simone Weil, după cum indică imaginile prin care sunt reprezentate raporturile dintre oameni. Dar ceea ce face ca această geometrie a destinului să fie neliniştitoare este ideea unei schimbări ireversibile. Dacă a existat vreodată o armonie originară, divină sau sapienţială, a destinelor o *dreptate* – iar Simone Weil exprimă dorinţa de ea, urma ei, în patrimoniul arhaic, nu numai în cel grec şi indo-european, dar depistabilă şi în folclor, în mit şi în poezie – armonia a fost compromisă ireversibil de către modernitate. Referirea neîncetată la înţelepciunile antice contează doar ca o oglindă a nefericirii moderne, amintire a unei patrii ideale a măsurii, a echilibrului, a concilierii dintre oameni şi zei, din care umanitatea s-a exilat. *Malheur* indică deci depărtarea de această patrie, faptul de a fi permanent în altă parte, de a fi *ca pierzanie.* Fiinţa se îndepărtează tot mereu şi indefinit de locul acela, rătăceşte fără putinţă de întoarcere. În această rostogolire, Simone Weil vede condiţia tipică a modernităţii. Oameni şi eroi ce revin obsesiv în însemnările ei, personaje ale mitului şi ale istoriei, întruchipează rătăcirea. Dar mai mult decât toţi, Simone Weil a căutat-o, abandonându-se nevoii de ea, fără să lase vreodată ca reflecţia şi scrisul să-i fie alibi şi consolare.

Despre aceste aspecte, şi mai cu seamă despre caracterul limită al experienţei Simonei Weil, cf. M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento,* cât., pp. 142 şi urm. S. Weil, *Quademi.* I, cât., p. 261

85

1. *Forţă şi gravitaţie*

Deosebirea dintre armonie şi echilibru e descrisă prin opoziţia, atât logică, precum şi etică, dintre *limitat* şi *ilimitat.* Limitat este ceea ce rezultă din coexistenţa a doua

principii nedistructive, adică din echilibrul contrariilor. Simone Weil consideră că noţiunea de *măsură* este una dintre cele mai mari cuceriri ale înţelepciunii arhaice, orientale şi greceşti: „Sens al celebrului pasaj din Gorgias despre geometrie («Tu uiţi...»). În natura lucrurilor nu e posibilă nicio dezvoltare *nelimitată;* lumea *(cosmos)* se sprijină în întregime pe *măsură* şi *echilibru* (de aici «egalitatea geometrică») şi acelaşi lucru se întâmplă în cetate. Orice ambiţie este lipsă de măsură8. Limitare şi măsură sunt deci stâlpii unei concepţii geometrice a naturii cât şi a lumii umane. Ruperea echilibrului, prevalarea unui principiu sau a unui element asupra altuia presupun efecte contrarii incontrolabile, fapt ce e în acelaşi timp o reacţie în lumea fizică şi o pendulare morală. Însă din momentul în care echilibrul e rupt, nu le e dat oamenilor să cunoască efectele şi contra-efectele lipsei de măsură.

Elementul care introduce ruptura în orice echilibru, fizic, uman şi social, e constituit de *forţă.* Or, tipic forţei este că ea e *ireversibilă.* Un cuvânt poate fi azvârlit şi apoi retras. Nu există discurs care să nu poată fi contracarat de alt discurs, nu există furoare imaginară care să nu poată fi potolită de consolarea omenească sau divină. Dar în folosirea forţei ca lipsă de măsură e o precipitare – o fatalitate sau o aglomerare necontrolabilă de acţiuni – care scapă măsurii umane, aşa cum îi scapă căderea corpurilor grele. Noţiunea de ireversibilitate a forţei, afină cu aceea de *pesanteur* (greutate în sens fizic şi moral, a fi greu şi a cădea), necesitate, destin, nu se referă numai la imposibilitatea de a controla efectele forţei, ci la iluzia de a o controla. Forţa e ireparabilă. Să opui forţei forţa înseamnă exact să *forţezi* şi mai mult fatalitatea care-şi are pornirea în folosirea iniţială a forţei. Dar oamenii se iluzionează că-i controlează efectele, ei se joacă cu forţa. Simone Weil recunoaşte în greci capacitatea de a înţelege caracterul iluzoriu al folosirii forţei: „/ în *Uiadal* de soarta schimbătoare a bătăliilor hotărăsc întotdeauna destinul şi zeii. În limitele prescrise de destin, zeii dispun în chip

suveran de victorie şi de înfrângere; totdeauna ei sunt aceia care provoacă nebuniile şi trădările datorită cărora pacea e de fiecare dată împiedicată; războiul e treaba lor.

8/v/, p. 125

86

Iar ei nu au alte motive care să nu fie capriciu şi răutate… Extraordinara echitate pe care o inspiră *Iliada* are probabil nişte exemple necunoscute nouă, dar nu a avut imitatori. Abia ne dăm seama că poetul e grec, şi nu troian.”9

Forţă şi iluzie sunt primele elemente ale tragicului. Exemplele cele mai pure, şi totodată etern valabile, sunt văzute de Simone Weil în tragedia greacă. În ea, în acelaşi fel ca şi la Nietzsche, ies la suprafaţă cele două principii constitutive ale existenţei – principiul echilibrului şi al formei, principiul lipsei de măsură şi al excesului. Altfel decât la Nietzsche, totuşi, conştiinţa opoziţiei între cele două principii produce un efect – cum vom vedea – de *slăbiciune*. În depăşirea măsurii, în utilizarea forţei, oamenii se supun legilor care în natură guvernează mişcarea lucrurilor grele, dau înapoi din starea lor de umanitate. Folosirea forţei îi aseamănă pe oameni cu nişte obiecte, cu nişte lucruri, îi supune deci ireversibilităţii, prăbuşirii: „Astfel este natura forţei. Puterea pe care ea o posedă, de a transforma oamenii în lucruri este dublă şi se exercită de ambele părţi; se pietrifică în mod diferit, dar în egală măsură, sufletele celor care o suportă şi ale celor care se folosesc de ea. Această proprietate atinge cel mai înalt grad în mijlocul armelor, din momentul încare o bătălie se îndreaptă către o decidere a ei… Bătăliile nu se decid între oameni care calculează, combină, iau o rezoluţie şi o înfăptuiesc, ci între oameni despuiaţi de aceste facultăţi, transformaţi, căzuţi la nivelul materiei inerte care nu e decât pasivitate, ca nişte forţe oarbe care nu sunt decât avânt. Acesta e secretul ultim al războiului, iar *Iliada* îl exprimă comparându-i pe luptători cu incendiul, cu inundaţia, cu vântul, cu fiarele sălbatice, cu orice cauză oarbă a dezastrului, sau cu animalele fricoase,

cu copacii, cu nisipul, cu tot ce este mişcat de violenţa forţelor exterioare". 1".

Folosirea forţei tulbură ordinea omenească, o denaturează. Odată ce armonia a fost distrusă, ea nu se va mai putea restabili decât cu ajutorul violenţei, de acelaşi calibru, a fenomenelor naturale: „O astfel de răzbunare, de o rigoare geometrică, ce pedepseşte de la sine abuzul de forţă a fost primul obiect de meditaţie al grecilor... Poate că tocmai această noţiune subzistă, sub numele de *Karman,* în ţări din Orient impregnate de budism; dar Occidentul a pierdut-o şi nu mai are nici măcar, în vreuna dintre limbile lui, vreun cuvânt care s-o exprime; ideile de limită, de

S. Weil, *„L'Iliade" ou le poeme de la force,* în *La Source grecque,* Paris 1953, trad. it. În *La Grecia ele intuizioniprecristiane,* Torino, 1967, p. 37.

Vv/. pp. 31 – 32.

87

măsură, de echilibru, care ar trebui să determine comportarea în viaţă, nu mai au decât o întrebuinţare servilă în tehnică. Noi suntem geometri numai în faţa materiei. Grecii au fost mai întâi de toate geometri în învăţarea virtuţii". Prin aceste comparaţii neaşteptate între armonia antică şi dezechilibrul modern, reflecţia Simonei Weil devine o mărturie a înstrăinării noastre de izvoarele culturii. În felul acesta traiectul ei se dovedeşte surprinzător de asemănător cu cel al lui Nietzsche. Şi în cazul ei, într-adevăr, armonia originară e anevoioasă pentru oameni, concilierea rezultă numai *după ce* efectele acţiunilor au fost expiate, iar conflictele s-au rezolvat după necesităţi: „Sofocle a ales legendele cele mai îngrozitoare (Oedip, Oreste) pentru a putea aduce seninătatea. Lecţia tragediilor lui este aceasta: nu există răpitori ai libertăţilor interioare. Eroii lui cunosc nenorocirea, nu obsesia... *Niciunul* dintre personajele sale nu are nici cel mai mic grăunte de nebunie, deşi *toţi* se află în nişte situaţii ce te-ar face să devii nebun: Filoctet, Oedip, Antigona... Oreste. Aias însuşi, după delirul lui inconştient, este miraculos de

lucid. Nicicând nu e zdrobită forma omenească. Electra: victoria purităţii asupra impurităţii... Această lectură mă va consola întotdeauna..."12 însă comparaţia cu Nietzsche trebuie să se oprească la această înclinare comună pentru tragedie, pentru soluţionarea intrigii într-un plan superior. Eroii pe care Simone Weil îi dă ca exemplu al condiţiei tragice nu sunt, într-adevăr, aşa cum se întâmplă la maturitatea lui Nietzsche, nişte oameni puternici care privesc *dincolo,* ci oameni ce experimentează slăbiciunea lor în faţa tăriei necesităţii, nişte puternici care *se pleacă.*

Aias, care a suferit cea mai amarnică dintre nedreptăţi, învaţă că nu există faptă pământească care să poată îndrepta o nedreptate îngăduită de zei. Ei au voit ca furia lui să nu se abată asupra aheilor, ci asupra unor turme nevinovate. Când un act divin de nedreptate este comis, efectele urmează legea gravitaţiei, lovesc întotdeauna pe cel care stă mai jos, îi târăsc pe cei mai slabi în nenorocire: pe Aias, care se încredea în nevinovăţia sa, şi animalele. Orizontul dreptăţii nu este pământul. Ceea ce se întâmplă pe el este pus pe un singur taler al balanţei, şi cade împreună cu acesta când au hotărât zeii. Această concepţie a căderii a avut o influenţă definitivă asupra lui Simone Weil care, în anii treizeci, avea în faţa ochilor consecinţele perverse ale setei revoluţionare de justiţie. Într-un studiu din 1933 despre revoluţie alesese ca moto cuvintele pe care Sofocle

„/vi, p. 22.

12 S. Weil, *Quaderni,* I, cât., pp. 163 – 164

le pune în gura lui Aias: „Nu-l preţuiesc deloc pe muritorul ce îşi alină inima cu speranţe deşarte".

2. A deveni slab

Noţiunea de slăbiciune indică în primul rând faptul de a deveni conştienţi de supunerea la legea necesităţii, naturală sau divină, şi durerea de nerăscumpărat ce decurge de aici. Arjuna, eroul din *Bhagavad Gītā,* cunoaşte durerea şi mila în faţa celor dragi lui, care luptă în tabăra duşmană, şi care vor trebui să moară de mâna sa, dar nu

se poate sustrage necesităţii, *dharmei,* pe care Krishna, zeul care conduce carul, i-o face cunoscută ca datorie a războinicului14. Pietatea e un simţământ al acestei lumi ce nu are consecinţe asupra desfăşurării forţei. În bătălie contează numai forţele ce se opun. Părăsirea bătăliei în numele pietăţii nu numai că nu i-ar salva rudele, dar ar distruge fiinţa lui de războinic*: „Gita.* Explicaţia este probabil că /Arjuna/ nu mai are alegere. Cele două armate sunt faţă în faţă. Responsabilitatea lui către ai săi către /aliaţi/ îi interzice să-i abandoneze în voia armelor duşmane. (De ce?) Dorinţa lui de a nu lupta este cu totul ireală, nu (mai) poate avea câştig asupra realului sub formă de acţiune". 15 Potrivit eticii din *Gita* destinată castei războinicilor şi centrată pe tema transcenderii lumii cu ajutorul participării la conflictele ei – nu există alternativă în această lume, la forţă, atunci când aceasta s-a dezlănţuit: numai exercitarea ei temperată şi cu durere îl va duce pe războinic la depăşirea dilemei sale, şi va fi o punte pentru înţelepciune şi echilibru. Atât Aias, cât şi Arjuna nu pot nimic împotriva necesităţii, nici împotriva expresiei ei pe pământ, care este forţa. A cunoaşte, aşadar, forţa ca necesitate este primul pas pe calea eliberării din lume. Aceasta înseamnă a combate iluzia că se poate domina forţa. Într-un eseu despre cultura occitană medievală, Simone Weil descrie această conştiinţă ca formă extremă de curaj: „Esenţa inspiraţiei occitane este identică cu aceea

„Sofocle, *Aias,* versurile 477 – 478; traducerea Simonei Weil: „Je n'ai que m1 epris pour le morte! qui se rechauffe avec des esperances creuses" se află în motto la studiul *Perspectives. Allons notts vers la révolution proletarienne*? *La révolution proletarienne* 158, 25 august 1933, recent în *Oppresion el liberté,* Paris 1953, trad. it. *Oppressione e Liberia.* Milano, 1956.

„Prezenţa *Bhagavad Gitei* şi a dilemei lui Arjuna e unul dintre aspectele-cheie din *Quaderni.* Pentru Simone Weil acel text, în care acceptarea dureroasă a forţei e centrală, integrează ideea de justiţie şi de mântuire din

Evanghelie *(Quaderni,* I, cât., p.233)

15 S. Weil, *Quaderni,* 1, cât, p.270.

a inspiraţiei greceşti. Ea e constituită din cunoaşterea forţei. Această cunoaştere nu aparţine decât curajului supranatural. Curajul supranatural închide în el tot ce numim curaj şi, în plus, ceva infinit mai preţios. Dar cei laşi consideră curajul supranatural ca pe o slăbiciune de spirit. A cunoaşte forţa înseamnă, recunoscând-o ca suverană aproape absolută a acestei lumi, s-o refuzi cu dezgust şi dispreţ. Acest dispreţ e cealaltă faţă a compasiunii pentru tot ceea ce este expus ofenselor forţei.”16 în forţă se exprimă o necesitate, vocea unui zeu sau a unui demon, pe care ar fi doar o laşitate s-o ignori. Nimic nu-i e mai străin Simonei Weil decât o apologie a forţei. Dar nimic n-ar fi mai orbesc decât o necunoaştere a realităţii ei. Tocmai aceia care o cunosc greşit şi de aceea se iluzionează că ar domina-o sunt cei ce-i pregătesc triumful nelimitat. Ca şi Weber, Simone Weil e convinsă că în faţa forţei omul e neputincios, şi că totuşi îi e dată responsabilitatea de a o accepta. Aias nu suportă să accepte forţa, şi de aceea se distruge. Arjuna îşi acceptă responsabilitatea, când află că este un instrument conştient şi responsabil în mâinile lui Krishna.

Există o strânsă afinitate între noţiunea de responsabilitate! a Simone Weil şi aceea de etică a responsabilităţii de la Weber.17 Ea se *bazează* pe faptul că la ambii *sensul* folosirii pământeşti a forţei (în război ca şi în politică) nu are fundamente raţionale, în timp ce exercitarea forţei *trebuie* să aibă, clacă consecinţele trebuie să fie limitate. *„Omul nu are nicio putere, şi totuşi are o responsabilitate. V’ntorul* corespunde responsabilităţii, trecutul neputinţei. Şi tot ceea ce trebuie să vină de acum încolo va fi trecut. Dacă Krishna n-ar fi intervenit să-l lumineze pe Arjuna, Arjuna tot s-ar fi lucrat, însă rău. ”-8 Putem observa aici cum ceea ce face ca necesitatea să fie de fier pentru om, şi impunătoare, este structura ei temporală. Necesitatea îl arunca pe om în

timp, dar îl lasă ca el să aleagă posibilele consecinţe ce derivă din a-fi-aruncat. Nu altfel stau lucrurile la Weber, ceea ce aparţine sferei mobilurilor, ceea-ce-pune-în-mişcare, nu poate fi controlat **raţiona]** (zei sau demoni), în schimb e dată în lume posibilitatea limitată de a alege, anticipând, consecinţele propriei participări ia cursul evenimentelor.

„S. Weil, *En quoi consiste t'inspirauon olLitaiiieunei,* publicat cu pseudonimul L. Novia în*le. getrie d'ºC e l'Itomme miditeraniers,* inirnăr special din „Les cahiers du Sud", 1943, apoi în *Écrits historiqnes ei potttiques,* Psri;,! 960, p. 79

1 A se vedea, de exemplu, M. Wriisr, *La politica come professionn,* în // *lavoro iiuelleltual?* ***coiul proţasiemt,*** Torino, 1948.

„Chicderni, 1, pp. 334 – 335.

90

Atât la Simone Weil, cât şi la Weber, acceptarea responsabilă a necesităţii se configurează ca „etica propriului nostru loc şi responsabilitatea constă în a te bate bine". La amândoi nu se dă posibilitatea de a scăpa zeului, ci de a i te subordona lucid *sau* orbeşte. Deosebirea între cele două tipuri de subordonare este însă decisivă: a te subordona orbeşte ar însemna *să întăreşti* greutatea necesităţii, să-i agravezi consecinţele, ceea ce Weber numeşte etica iresponsabilă a convingerii. Simone Weil vede acest tip de subordonare (definită şi ca adorare a forţei) în războiul sfânt, în orbirea revoluţionară care nu dă greutate consecinţelor, în ceea ce adesea numeşte lipsă de măsură. Acesta e cazul Ioanei d'Arc, care nu se bate deoarece este chemată de Dumnezeu, ci *pentru* Dumnezeu". Oamenii responsabili se bat în schimb atunci când nu pot face altfel, pentru că ştiu că acţiunea lor este efectul unei alegeri precedente*: „Gita.* A se observa că *dharma,* depinzând de castă, deci de naştere, deci de încarnarea precedentă, depinde de o alegere anterioară. Nu că nu există alegere, ci: dacă suntem situaţi într-un anume moment, nu mai avem alegere. Nu se poate face

altfel; e zadarnic să visezi că poţi face altfel; dar e bine să te ridici deasupra a ceea ce faci. Aşa se alege, pentru un moment ulterior, ceva mai bun. „2” Această etică a unei adeziuni conştiente la propriul nostru joc trimite aproapifliferanălâtâcaweberiană a datoriei profesionale *Jân* sensul de *Bemf,* chemare). Şi nu numai la celebra analiză a *Bemf-ului* protestant, ci şi la analizele vocaţiei politice, şi mai ales la paginile pe care Weber le dedică chiar eticii războinicilor (*Ksatryia)*: „În *Bhagavad Gītā* /detaşarea de lume/ capătă configuraţia aparte că omul înţelept se confirmă tocmai prin a acţiona mai precis contra propriei sale acţiuni în lume, deoarece el făptuieşte, bineînţeles, ceea ce îi este poruncit de îndatoririle de castă – însă interior el rămâne cu totul lipsit de participare; el acţionează ca şi cum nu ar acţiona. Acest lucru e făcut cu putinţă în cursul acţiunii, mai ales de faptul că îşi face propria datorie fără să se uite deloc la succes, fără a râvni roadele ei”. – 1 O lectură neconvenţională a lui Weber ar arăta că prin aceste cuvinte nu

„Ci-te şi legenda Ioanei d’Arc. Să-i bată pe englezi era *dharma* Ioanei d’Arc, deşi era femeie şi păstoriţa… dar natura era cea care-i îndeplinea acţiunile *(prakrti)* nu Dumnezeu *(atman)* (Cito, **XII;** 29). Nu poate fi coborât Dumnezeu până la a-l face partizan într-un război… în *Iliada,* zeii sunt partizani, dar Zeus îşi ia Balanţa lui de aur”, şi, mai departe: „Deosebirea dintre spiritul *Bhagavad Gitei* şi acela al legendei Ioanei d’Arc, deosebire capitală: primul se războieşte cu toate că e inspirat de Dumnezeu, cea de-a doua se războieşte pentru că e inspirată de Dumnezeu” *(Quademl,* I, cât, pp. 272 – 273 şi 232 – 233).

t7 v/, p. 274.

21M. Weber, *Sociologia della religione.* Milano 1983. vol. II, p. 190.

91

vorbeşte numai savantul, ci omul de acţiune ce reflectează asupra acţiunii ca necesitate. Şi Weber era uluit de insolubilul dualism al acţiunii în lume: necesitate şi opţiune, participare şi detaşare, vinovăţie şi

responsabilitate. Ca şi Simonei Weil, etica sacrificiului, a lăsării pe seama lui dumnezeu a necesităţii, îi apărea ca cea mai ludidă dintre nebunii, cea mai netoată dintre înţepciuni. În scrierile politice ale lui Weber, cele două figuri, a lui Tolstoi şi a lui Bismark se opun fără ca vreuna să poată avea câştig de cauză.

Altfel decât la Weber, dualismul, demonul ce sfâşie, se atenuează, la Simone Weil, într-o idee de pasivitate, de slăbiciune, care învăluie participarea la conflictele lumii. Exemplul care mai mult decât oricare altul descrie această noţiune aparte de slăbiciune este preferinţa Simonei Weil pentru un erou contemporan, colonelul Lawrence, autorul celor *Şapte pilaştri ai înţelepciunii.11* Contrar atâtor eroi căzuţi în edificarea dominaţiei occidentale – să ne gândim la portretul patetic care a fost lăsat de moartea lui Gordon24 – Lawrence e un învingător, dar care încă de la începutul aventurii sale, revolta arabă, e otrăvit de duplicitate, de faptul de a juca un rol în favoarea unor interese pe care le dispreţuieşte, dar pe care se constrânge să le servească, *pentru că acela este locul lui.* Ca şi Arjuna, Lawrence ştie că este o jucărie pusă în mişcare de nişte puteri obiective. Ca şi *Gita,* cartea lui e străbătută de repulsia pentru imposibilitatea unei dreptăţi pământeşti, pentru utilitatea jocului dublu şi neputinţa răscumpărării suferinţei. Ienicerii turci şi războinicii arabi, măcinaţi de aceeaşi roată, vor muri numai pentru ca în cele din urmă marile puteri saşi împartă între ele locui luptei lor. Într-o operă lipsită cu totul de retorică cum este *Cei şapte pilaştri,* expresia cea mai des folosită prin care Lawrence îşi exprimă condiţia sa este aceea de ruşine.

După cum aflăm de la biografi, în ultimii săi ani Simone Weii nu se mai despărţea de cartea aceea.25 în ea nu găsea doar o dovadă că balanţa justiţiei nu e ţinută de mâini pământene. Găsea şi atestarea că omul de comandă, care totuşi experimentează vinovăţia poziţiei sale, nu se poate separa de responsabilitate, nu poate încerca să-şi salveze suflef.il. Ceea ce surprinde în autobiografia lui Lawrence, care nu practica nicio religie, este un soi de

asceză pe dos, o nevoie de degradare, de a împărtăşi nU se vedea în special articolul *Tra duc leggi,* în *Scrieri politice,* Catania, 1970.

„T, E. Lawrence, / *selte pilaştri della saggez: a,* Milano 1971.

24L, Strachey. *The End of General Gordon*. În *Eminent Victorians,* Harmondsworth 1950

BG. Fiori, Simone Weil. *Biografia di im pensiero,* cât., pp 281 şi urm

92

aspectele cele mai umilitoare ale vieţii cotidiene a oamenilor săi – un tip de asceză în care Simone Weil vedea o contracarare automată faţă de falsitatea poziţiei de comandă. Dar ceea ce Weil găsea mai presus, la Lawrence, era rezultatul acestui conflict între forţă şi greutate, între a sta sus şi a fi tras în jos: acea slăbire pe care o numeşte „conducerea înţeleaptă”. Faptul de a se apleca în faţa necesităţii şi conştiinţa propriei slăbiciuni îl conduc pe şeful responsabil să-şi limiteze la o măsură minimă efectele forţei sale. Uneori această limitare devine renunţare. Cine ştie că înfrângerea sa definitivă este scrisă în ceruri îşi poate îmblânzi victoria pe pământ. Simone Weil va da un exemplu poetic al limitării, al îndulcirii conştiente a forţei, în *Veneţia salvată,* dramă a renunţării la propriul demon în numele pietăţii.26

Simone Weil vedea în etica măsurii învăţătura cea mai de preţ a înţelepciunii antice şi orientale, care se exprimă în noţiunea hinduistă de *Yoga* (literalmente jug, subjugare) sau în cea taoistă de non-acţiune. Dar versiunea pe care ea o oferă acestor învăţăminte nu accentuează atât elementul eliberării, cât *dualismul* dintre participare şi detaşare. Aceste tendinţe se extenuează, se slăbesc reciproc. Conştiinţa importanţei necesităţii împiedică detaşarea de lume să transforme acţiunea în vis. Pe de altă parte disciplina, jugul, face ca acţiunea să nu devină dură ca simplă consecinţă a necesităţii. În cartea lui Lawrence, acesta trudă este redată de felul cum se suprapun straturi, şi de capacitatea de a şti să vadă mereu

dincolo de evenimente, fapt pe care Simone Weil îl numeşte a privi „lumea ca pe un text cu multiple niveluri de lectură”.27

Combatantul, în virtutea acestui chin, nu se lasă pradă seducţiei forţei, nu se lasă să devină un lucru. În acţiunile de luptă din *Cei şapte pilaştri,* acţiuni care în felul cum se succed întrupează ideea a ceea ce este necesar – irumpe miraculosul, ceea ce uimeşte. Trama războiului e sfâşiată de fânturi de eternitate. Pe timpul unui marş de mutare în alt loc un arab îi arată lui Lawrence locul unde bate vântul cel mai înmiresmat, acela care „miroase a nimic”. Într-o pauză a bătăliei, un cerşetor se târăşte la izvor şi capătă în ochii lui Lawrence aura unui profet: „... un bătrân în zdrenţe, cu barba cenuşie, un chip cu trăsături aspre şi puternice, dar cu o expresie de

26S. Weil, *Poeme. Suivis de Venise sauvee. Lettre de Paul Valéry,* Paris, 1968 Ca şi în cazul lui Lawrence, este vorba aici de responsabilitatea ca aspect particular al pietăţii cosmice, cu alte cuvinte ca subordonare *lucidă* faţă de necesitate. Jaffier, protagonist din *Venise sauvee,* participă la un complot pentru a răsturna guvernul de la Veneţia, dar îl denunţă din cauza milei lui pentru oraş şi este condamnat la moarte. E vorba de o rescriere a unei drame de Otway, în care Simone Weil subliniază mai ales renunţarea conştientă la forţă.

non-aderul, I, cât.p. 230

mare oboseală, urcă înapoi încet cărarea, până se trezi faţă în faţă cu izvorul. Acolo se lăsă să cadă cu un oftat... bătrânul mă auzi şi se aplecă să se uite cu ochii slăbiţi de reumatisme... Mă aţinti îndelung; apoi păru mulţumit şi închise ochii gemând: «Iubirea vine de la Dumnezeu, e de la Dumnezeu, şi se întoarce la Dumnezeu» ”28. Momente de eternitate, dar încrustate într-o necesitate de fier. Vorbeşte în ele un misticism pe care omul occidental îl cunoaşte ca pe un revers nostalgic al raţionalismului său, dar care aparţine de drept unei tradiţii pierdute, unor popoare care se dovedesc înfrânte tocmai

prin iluzia victoriei. Acele frânturi de lumină nu-l pot distrage pe Lawrence de la datoria sa, chiar dacă sporesc infinit de mult chinul. Ele nu-i pot decât confirma înstrăinarea sa, trădarea. El ştie că aparţine nopţii. Felul cum se termină revolta arabă – instrumentalizarea ei de către politica de putere – apasă asupra cărţii încă de la primele pagini, în momentul adeziunii lui victorioase la cauza arabă, Lawrence ştie că este cel care i-a săpat groapa.

Dacă comparăm exemplul lui Lawrence cu opera Simonei Weil, el arată că implică o învăţătură teribilă. Acţiunea lui Lawrence este aplicarea unei necesităţi oarbe, e o derivă nelimitată. Faptul că el se încrede necesităţii nu mai poate fi înscris într-o justiţie divină. Spre deosebire de Aias sau de Arjuna, eroi ai mitului, nu există consolare tragică sau scriere sacră care să poată da un sens acelor suferinţe, care să poată absolvi sau pedepsi acea trădare. Necesitatea timpului nostru este oarbă. Justiţia nu mai este apanajul zeilor, nu e decât o neputinţă de a decide care are ca orizont lumea. Iată aşadar că necesitatea, în omul ce se face instrumentul ei, ia forma obsesiei, a unei căderi infinite. În mit zeul e cel care ţine balanţa, în realitatea modernă omul este cel care o ţine. El nu-i este decât braţul din mijloc, şi ca atare se consumă. Ceea ce nu-i scapă Simonei Weil în experienţa lui Lawrence este că urmarea mânuirii laolaltă a necesităţii şi a responsabilităţii este autodistrugerea. Lawrence, după încheierea revoltei arabe, parcurge, etapă cu etapă calea unei literale degradări. Celebrul colonel se dezbracă de prestigiul său ca să reapară în înfăţişarea unui agent secret falit, a unui soldat colonial cu reputaţie dubioasă, a unui veteran obsedat de greutatea faimei, a unui soldat de aviaţie care experimentează voluntar brutala disciplină a Raf-ului29 – ca să-şi găsească, în sfârşit, într-o moarte aparent întâmplătoare, oprirea căderii sale.

Simone Weil nu vedea în Lawrence doar un exemplu de sfâşiere între necesitate şi responsabilitate, ci o nenorocire conştientă, acceptarea de a se consuma ca

necesitate, a morţii. Într-o însemnare îl compară cu catarii, de care se ocupă în ultimii săi ani: „Nu e o întâmplare că doctrinele ce presupun o mistică sunt mai mult sau mai puţin orientate către moarte. Catari. T.E. Lawrence". "1 Unele indicii arată că Simone Weil vedea în Lawrence un destin paralel cu al său, aşteptarea morţii ca pregătire, ca râvnă. Dar exemplul nu are aici o valoare pur biografică. Fiinţa pentru moarte, ca la Heidegger, se opune acelei derive, prin care omul experimentează modul său de a-fi-aruncat, de a-fi-înlănţuit de necesitate, interesul pe care Simone Weil îl arată pentru erezia catarilor, pentru maniheismul şi pentru unele tendinţe gnostice, este în mod expres legat de acest act de a te lăsa să mori ca soluţie responsabilă în lumea dominată de necesitate. La catari dualismul gnostic e împins până la ultimele consecinţe, lumea apare ca un amestec al celor două principii, al zilei şi al nopţii, eliberarea de lume ia formele extreme ale acelei *endura,* sinuciderea mistică. Ceea ce o atrăgea pe Simone Weil, în aceste experienţe, nu era atât doctrina, cât ideea radicală de justiţie pământească pe care ele o presupuneau. În lumea dominată de lupta dintre cele două principii, calea salvării constă în cea mai mică adeziune posibilă la rău, prin cea mai mare limitare posibilă a utilizării forţei. În studiile despre distrugerea culturii occitane din timpul cruciadei Albigenzilor, Simone Weil descrie lupta disperată a acestei civilizaţii tolerante, în care se contopesc spiritul romanic, cel grec şi cel arab. împotriva oştirii feudale a cruciaţilor; toleranţă, misticism şi transfigurare a vieţii care se exprimă în versurile lui Bernart de Ventadour:

Quandje vois l'alouette mouvoir
De joie ses ales contre le rayon.
Comme elle ne se connaît plus et se laisse tomber
Par la douceur qui au coeur lui va…"

Pentru Simone Weil aceste versuri nu sunt numai manifestarea cea mai intensă a unei civilizaţii dispărute. Sunt mărturia unei filosofii a declinului distruse de mitologia occidentala a forţei: „Unele versuri ale

trubadurilor au reuşit să exprime bucuria într-un mod atât de pur. că prin ea străbate durerea înţepătoare, durerea inconsolabilă a făpturii finite...

28 T.E. Lawrence, /*setlepilaştri della sagezza,* cât., p. 431.

29 Lawrence a relatat unele din aceste experienţe în *l'aviere Ross / Aviatorul Ross/.* Destinul lui Lawrence se dovedeşte, surprinzător, a fi paralel cu cel al Simonei Weil.

94

lgă. Wtil, *Quaderni,* I, cât., p. 202.

3 lâraducerea în franceză a Simonei Wei! a primelor versuii dintr-o *cetiso* de Bernart de Ventadour: „Can vei la lauzefa mover, de joi sas alas conrra-l rai, que s-oblid e-s laissa chazer, per la doussor c'al cor îi vai..." (iar *Trobadours,* sub îngrijirea lui J. Reubaud, Paris 1°71, p. 128).

95

Când această ţară a fost distrusă, poezia engleză a preluat aceeaşi notă, şi niciuna dintre limbile moderne ale Europei nu are echivalent în deliciile pe care ea le cuprinde".

3. Măsura, limita în ultimele ei scrieri, alături de amintirea unei ordini exprimate în măsură, în limitarea forţei, în cumpănirea principiilor opuse, apare tot mai frecvent noţiunea de pedeapsă cosmică, de roată, de *Karman.* Lumea nu mai este *cosmos* (ordine), ci loc al nelimitatului, sporirea indefinită a forţei, pură devenire. Evoluţiile ştiinţei moderne exprimă această pierdere de temei a cosmosului: „Furtuna ce ne înconjoară a smuls din rădăcini valorile, le-a destrămat ierarhia, şi le-a pus pe toate în discuţie pentru a le cântări pe balanţa tot mai falsă a forţei.", „Ceea ce Simone Weil are în minte nu sunt atât căile de dezvoltare ale ştiinţei secolului al XX-lea – pentru care a arătat un interes lipsit de prejudecăţi, până la punctul de a-i folosi unele concepte ca metafore ale destinului sau ale condiţiei umane: ireversibilitate, entropie, discontinuitate, neglijabil – ci tăierea legăturilor, distrugerea naturii ca şi cosmos. În acelaşi fel ca şi la

Heidegger, lumea în care acţionează ştiinţa a devenit *imagine,* răsturnare a nexurilor om-lume, uitare a fiinţei. Incomparabila bogăţie conceptuală a ştiinţei contemporane nu şterge faptul că în ea nu se mai pune chestiunea unui raport echilibrat cu natura, pe care Simone Weil îl vede în ştiinţa greacă (geo-metria, arta *măsurii),* ci un proces nelimitat de supunere a lumii, de entificare a naturii.

În ştiinţa clasică încă mai era vorba de cunoaşterea *realului ca necesitate,* duritate, rezistenţă a lumii la voinţă, prin care totuşi omenirea învăţa să măsoare şi să cumpănească forţele: „Necesitatea, care ne frânează până şi în cea mai simplă acţiune, ne sugerează, atunci când e raportată la lucruri, ideea unei lumi atât de complet indiferentă la dorinţele noastre, încât ne dăm seama că suntem foarte aproape de a nu mai fi nimic. Gândindu-ne pe noi înşine, dacă mă pot exprima astfel, din punctul de vedere al lumii, ajungem în privinţa noastră, tocmai la acea indiferenţă fără de care nu te poţi elibera de dorinţă, de speranţă, de teamă, de

HS. Weil, *En quoi consiste l'inspiration occitaniennei,* în *Écrits historiques et politiques,* cât., p. 81.

„S. Weil, *Reflexions à-propos de la theorie des quanta.* „Les cahiers du Sud", 251, decembrie 1942, semnate E. Novis, apoi în *Sur la Science,* Paris 1966, trad. it. *Sullascienza* 1971, p. 173.

devenirea fără de care nu există virtute, nici înţelepciune, şi trăieşti în vis. *Contactul cu necesitatea este ceea ce înlocuieşte visul cu realitatea... \Jne\e* versuri splendide ale lui Lucreţiu sunt de ajuns să te facă să simţi ceea ce este purificator în spectacolul şi în liantul necesităţii..."4

Idealul ştiinţei clasice e exprimat aici ca o contemplare a necesităţii, ca o cunoaştere a slăbiciunii omeneşti în mediul înonjurător, ca *ecologie*. Însă el este şi cunoaştere muzicală, învăţare a armoniei: „Această imagine este dată în anumite opere ale omului de către

limită, ordine, armonie, proporţie, repetiţiile regulate…” Cunoaşterea limitelor nu implică la Simone Weil o *închidere* a reprezentării, nici vreo imagine consolatoare, nostalgică, arhaizantă în nexul om-lume. Mai precis tocmai cunoaşterea limitelor şi a armoniei permite înţelegerea ilimitatului şi a dizarmonicului. În jocul reciproc dintre limitat şi nelimitat, cunoaşterea apare ca participare, consonanţă, comunicare cu realul.

Ceea ce înţelege să spună – aici Simone Weil este *tensiunea* dintre armonic şi dizarmonic ca revelare, încă o dată, a necesităţii. Acceptându-şi limitarea ei în cosmos, *slăbiciune* ei, cunoaşterea nu pune stăpânire pe lume, ci este luată în stăpânire de aceasta: „O statuie de marmoră pe care am putea-o crede fluidă şi cu îndoituri moi, pe care am putea-o crede flexibilă la presiunea întregului univers care o înconjoară, a luat pentru totdeauna forma unui trup omenesc intact, în poziţia de echilibru în care greutatea nu alterează şi în care orice mişcare este la fel de posibilă. O mică suprafaţă închide în ea, în limite foarte precise, un spaţiu infinit de amplu, cu trei dimensiuni, în care lucrurile şi fiinţele sunt, în acelaşi timp, legate şi separate de poziţia lor reciprocă, fixate în aparenţa unei clipe şi ca şi cum nu ar fi văzute de nimeni şi din niciun punct de vedere, ca şi cum ar fi surprinse, dar necontaminate, de o privire omenească învăluită în inconştienţă… Toate acestea sunt imagini care ating şi rănesc sufletul în intimitatea lui. Un trup şi un chip omenesc care inspiră în acelaşi timp dorinţa, şi chiar mai mult, sfiala de a te apropia de el de teamă să nu-i dăunezi cu ceva, căruia nu i se poate imagina alterarea şi căruia îi percepi acut extrema fragilitate, care aproape-ţi sfâşie sufletul într-un loc şi o clipă anume şi îl fac să simtă violent că e ţintuit de ele, sunt şi ele o imagine de felul acesta. Şi universul străin de om prezintă imagini ca acestea”. Jocul dintre limitat şi nelimitat, dintre armonic şi dizarmonic, dintre finit şi

3 JS. Weil, *La science et noiis,* trad. it. ***Sulla scienza.* cât,** p. **10**9.35 M, p. **117.**

Infinit, e de aşa natură încât el *răneşte* sufletul. El îl răneşte deoarece, în concepţia Simonei Weil, cunoaşterea realului este în primul rând pătimire a realului, *păţire,* a suferi realul. Şi e suferire, deoarece cunoaşterea nu este aici decizie, tăiere a legăturilor ce unesc omul cu lumea, ci *abandon,* identificare cu realul, nu distrugere a realului prin afirmarea subiectului cunoscător. Cunoaşterea suferă realul, pentru că se modelează după rănile realului, după dezechilibrul lui.

Acestui stil de cunoaştere, ce s-ar putea defini ca *delicateţe,* îi corespunde, evident, pe planul etic, acea slăbire ce-l caracterizează pe omul de conducere responsabil. În el se manifestă amintirea unei filosofii a renunţării la puternicia subiectului, care derivă, filtrată de Schopenhauer şi poate de Goethe, de *Upanishade,* la traducerea cărora Simone Weil lucra în ultimii ei ani de viaţă. Dar stilul acesta, dacă-l privim cu atenţie, e asemănător şi cu revenirea filosofiei calitative a cunoaşterii, care se exprimă la Bergson, sau la Simmel, şi e prezentă în opera literară şi eseistică, de exemplu, a lui Hermann Broch.36 Şi la acesta din urmă, în special, calea cunoaşterii îşi are început atunci când subiectul îşi acceptă agonia, moartea sa ca abandon faţă de real. Eticheta de misticism cu care critica raţionalistă obişnuieşte să se debaraseze de aceste tendinţe ale filosofiei şi ale literaturii nu e atent la motivul lor dominant, care este depăşirea cunoaşterii instrumentale, şi deci deportenţarea subiectului, lăsarea de sine a subiectului pe seama ritmului realului, de-construirea.

Simone Weil indică adesea în geometria antică această capacitate de a cunoaşte armonia realului, o capacitate care aparţine câmpului delectării estetice: „Şi mai frumoasă a fost prima intuiţie a lui Thales, atunci când a descoperit în soare autorul unei infinităţi de proporţii care ajung să se înscrie pe sol şi se schimbă odată cu umbrele; din acel prim moment apărea astfel noţiunea de proporţie variabilă, adică de funcţie; dar pentru noi termenul însuşi de funcţie indică dependenţa unui termen

faţă de un altul, în timp ce grecii se bucurau pur şi simplu să facă din schimbare un obiect de contemplare”. 37 însă lăsarea în voia realului înseamnă şi să accepţi dizarmoniile lui, să accepţi faptul ca echilibrul şi armonia să se restabilească în detrimentul poziţiei umane în cosmos. Astrele nu sunt doar simbolul unui dans, ci şi măsura unei depărtări imposibil de umplut cu ceva. A te abandona realului înseamnă şi a te

36/v/, p. 118 – 119

37 Ne gândim mai ales la *Morte di Virgilio.* Pentru temele pe care le discutăm aici este important şi H. Broch, *Poesia e conoscaaa,* Milano 1965.

abandona aspectului lui *înfricoşător*. Încă o dată, la Simone Weil38, ordinea este precară, asupra armoniei naturii – pe care omenirea vrea să o contemple – incumbă disonanţa, excesul. În această neîmpăcată tensiune între ordine şi dezordine se reafirmă asemănarea eliptică dintre Simone Weil şi Nietzsche. Ideea centrală a Simonei Weil este că în orice caz, mai ales când omul are un rol în dezechilibru, ordinea s-ar reconstitui la un nivel superior. Ar fi vorba, în acest caz, cum spune un om de ştiinţă contemporan, de cicatrizarea rănii pe care omul o face cosmosului, de o estetică superioară, a frumosului-şi-urâtului.39 Aici Simone Weil l-ar fi putut cita pe Coleridge: bătrânul marinar, unic supravieţuitor al echipajului care s-a mânjit prin uciderea albatrosului, îşi găseşte drumul în pace numai atunci când face pace cu mediul înconjurător, când învaţă să binecuvânteze monştrii marini.*

Ideea limitării, a slăbiciunii, trimite aşadar la *conciliere,* la cunoaştere, în funcţie de o prezenţă nedistrugătoare a mediului înconjurător. Trimite mai cu seamă la delicatul joc de învăluire-dezvăluire în care omul îşi proiectează prezenţa sa istorică în cosmos. Cu cuvintele lui Heidegger, la opoziţia nedistructivă dintre Lumea umană şi Pământ: „Pământul nu e pur şi simplu închisul, ci ceea ce se arată ca închizându-se în sine. Lume şi Pământ sunt întotdeauna, şi în virtutea esenţei lor înseşi, în

opoziţie şi în luptă. Numai fiind astfel îşi iau locul lor în lupta dintre iluminare şi ascundere. Pământul iese în relief cu ajutorul Lumii şi Lumea se întemeiază pe Pământ numai pentru că îşi istoricizează adevărul ca luptă originară dintre iluminare şi ascundere". 41 Pentru Heidegger, această luptă este calea însăşi a adevărului. Iar *adevărul* ca joc de învăluire şi dezvăluire – care, fiind astfel, se opune ştiinţei, ce elaborează un domeniu de adevăr deja deschis – se instituie în *operă,* se fixează în forma operei. Această instituire, în sensul aparte definit de Heidegger, face ca opera să fie în esenţa ei, poezie. Heidegger vorbeşte aici despre opera de artă (care se opune simplei fabricări) ca acel lucru în care este pus în operă adevărul. Dar prin opunerea dintre Lume şi Pământ se sugerează şi o tensiune nedistructivă între omenire şi pământ. În această opunere, se manifestă, aproape cu aceleaşi cuvinte, acea *delicateţe* a prezenţei umane asupra

38S. Weil, *Sulla scienza,* cât., pp. 120 – 121.

„Raportul dintre om şi cosmos este discutat în această perspectivă de O. Bateson în *Verso un'ecologia della mente.* Milano, 1976. Dar a se vedea mai ales G. Bateson, *Mind and Nature,* New York, 1980, pp. 227 şi urm.

S. T. Coleridge, *The Rime of Ancient Mariner,* versurile 272 – 287.

41M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte,* în *Sentieri interrotti,* Firenze 1973, p. 40.

căreia insistă Simone Weil: „Lupta (dintre Lume şi Pământ) nu e o linie de bătaie care să caşte un abis/ *Riss I,* ci e intimitatea unei conveniri reciproce a luptătorilor. O astfel de trasare atrage potrivnicii către originea unităţii lor, pe baza temeiului lor comun. Acesta e un proiect fundamental *IGrundrisst*... Această trasare nu îngăduie ca opuşii să se rupă unul de altul, ci introduce opunerea dintre măsură şi limită într-un contur unic *lumriss* A" 42

4. Modernitatea, obsesia

Ca şi la Heidegger, măsură, limită, opoziţie fără

ruptură a contrariilor, sunt termeni ce descriu în cazul Simonei Weil, contururile locuirii omeneşti pe pământ. Procesul prin care patria măsurii a reuşit să se substituie imperiului ilimitatului este o temă asupra căreia filosofia culturii din secolul nostru, de la Simmel la Weber şi Heidegger, a insistat. Noţiunea de *limită,* prin care se înţelege ceea ce dă formă vieţii, ceea ce o împiedică să se transforme în repetare a ei înseşi, prin supravieţuire, este decisivă în această tradiţie. Ceea ce Simone Weil îi adaugă este analiza efectelor derivei – ale îndepărtării de cosmos – asupra imaginaţiei umane. Dacă cosmosul *conţine* imaginaţia, permiţând ţinerea în cumpănă a forţelor înăuntrul unei ordini – posibil şi imposibil, finit şi infinit, real şi imaginar –, nelimitarea lumii moderne *dezlănţuie* imaginaţia. Printr-o atare dezlănţuire, nu se cucereşte o nouă libertate, ca în mitologia progresului, ci supunerea faţă de un nou tip de necesitate, anume *ilimitatul.* Descătuşarea de cosmos eliberează imaginaţia pentru a o încătuşa de ceva nou, anume de ea însăşi. Simone Weil defineşte această libertate singulară, această mişcare indefinită a imaginaţiei, această rotaţie a cunoaşterii în jurul ei înseşi, drept obsesie.43

Obsesie este durerea care nu are sfârşit, căderea care nu are fund. Ea desemnează acel dezechilibru prin care necesitatea nu e acceptată, ci suportată: „Sentiment de *imposibilitate,* dezechilibru; situaţii în care imaginaţia ce modelează în chip fictiv trecutul, viitorul şi obiectele îndepărtate nu reuşeşte să umple golurile. Încearcă dar nu poate. Foame.

42/v/\ pp. 47 – 48.

„Tema obsesiei în raport cu lumea modernă şi cu dezrădăcinarea e discutată mai ales în S. Weil, *L'enracinement. Prelude a une declaration de devoirs* ***envers*** *l'elre* ***humain.*** **Paris 1949, trd.it.** *La prima rădice.* Milano 1978.

100

sete interioare. Avânt împiedicat... rwiiari ffitmffifwr într» *raa*acceptare. Mişcare a sufletului fără obiect,

imaginar. Gol impus. După un anume timp, urmează secătuirea şi moartea anumitor părţi ale sufletului.”44 Simone Weil descrie o anumită condiţie a sufletului, desprinderea de un principiu ordonator, neputinţa privirii îndreptate către ilimitat şi deci pierderea de contact cu realul, naufragiul. Smuls din graniţele sale, sufletul rătăceşte fără ca privirea să se poată opri, fără ca imaginaţia să aibă un sfârşit. Semnificaţia torturii, insuportabilitatea ei, nu sunt legate de durerea ca atare, ci de infinitatea durerii. În obsesie sufletul lunecă în timp. Timpul nu e dominat cu ajutorul vreunui ritm, ci impune propria-i alunecare: „Raport între *tema* muzicală (şi chiar arhitectonică?) şi *obsesie.* O fugă de Bach este o obsesie dominată – de aceea tema iniţială nu are multă importanţă. Obsesia e unica suferinţă omenească… o durere care nu e obsesivă nu e suferinţă.”45 Obsesiv înseamnă să suferi o necesitate atât de strivitoare, încât să nu lase puncte de întrerupere, să ţintuieşte la infinit. Obsesivă este deci orice subordonare faţă de ilimitat. Simone Weil a văzut în dominarea a ceea ce este ilimitat tipul de impunere care nu e răscumpărabil, care nu dă putinţă de scăpare. Aşadar obsesia nu defineşte numai supunerea faţă de forţă în situaţii-limită, ci condiţia de existenţă a modernităţii. Violenţa mitică ce se exprimă în noţiunea de pedeapsă cosmică (cântarul lui Zeus), este înlocuită de modernitate, de fapt, în orice domeniu, cu dezechilibrul, cu dominaţia ilimitatului.*

În felul acesta este cunoaşterea modernă, care se smulge din contemplarea limitelor şi a regularităţilor cosmosului, ca să devină auto-cunoaştere, ştiinţă obsesivă. Dar tot aşa este şi forma luată de relaţiile dintre oameni. În lumea modernă societatea reprezintă irupţia ilimitatului, interpunerea unui spaţiu imposibil de umplut, între indivizi. În societate slăbiciunea umană nu e încredinţată privirii altora, ci e supusă impasibilităţii unei abstracţii. Până şi în situaţia-limită a războiului, când necesitatea forţei se întrerupe, privirea războinicului nu poate ignora rugămintea. Ahile nu suportă fără

compasiune privirea lui Priam, în cortul său. Arjuna se opreşte când privirea lui îi întâlneşte pe ai săi. Chiar dacă în mit această pietate stârnită de prezenţa altora nu poate opri necesitatea, mitul îi dă sens. Durerea neobsesivă este cea pe care o descrie relaţia dintre co-prezenţă şi necesitate. Ea perrnitejşă te mişti conştient faţă cu

„S. Weil, *Cahiers,* II, Paris 1972, p. 79.

45S. Weil, *Quaderni,* I, cât, p. **148.**

win acest sens pooaţii analoage are K. Lovith

f

t

JUDEŢEANĂ fiÂN GO Să”.

CLUJ

str.

WLAR?” nr.

7823”0

necesitatea, să fii responsabil. În societate, în schimb, ca domeniu al ilimitatului, privirea rătăceşte fără a se putea opri pe chipul altora. În acest sens Simone Weil descrie riguros relaţia socială modernă ca imaginară. Societatea realizează puterea strivitoare a imaginarului asupra măsurii omeneşti47

Simone Weil atinge aici un aspect hotărâtor al condiţiei moderne. Prin aceasta din urmă, omenirea se eliberează de legăturile care o ţineau în stăpânirea cosmosului, de acea *intimitate* înţeleasă ca „venire unul către altul a celor aflaţi în luptă”, la care se referă Heidegger. Pământul nu mai e fundament, ci resursă inepuizabilă, nelimitată. Acel cosmos natural, pe care metafizica modernă îl tratează acum după criteriul *mathesis-xtim,* ca sistem de funcţiuni abstrase din conţinuturile lor, e dizolvat. Dar necesitatea şi forţa impun ca o *altă* legătură să fie substituită celei rupte. Legătura socială ia locul celei naturale: „Capitalismul a realizat eliberarea colectivităţii umane faţă de natură... Dar această colectivitate, în raport cu *individul,* a moştenit funcţia opresivă exercitată altă dată de natură”. 48 Bineînţeles, *şi* natura este opresivă, întrucât e manifestare

a dezechilibrului, a forţei şi a gravitaţiei. Dar în ea, cu ajutorul luptei nedistrugătoare, dintre Lume şi Pământ, se poate înjgheba un *cosmos*. Înţelepciunea arhaică, filosofia, încă mai este contemplare şi consolare a dezechilibrului. Dar ce cosmos se mai poate alcătui între graniţele a ceea ce Simone Weil numeşte colectivitate? Tentativele de a face din societate o *ordine,* cele pe care ştiinţele sociale le promovează de mai bine de un secol, atestă vacuitatea noii legături. Simone Weil reţine frecvent nevoia de a înlocui legăturile pierdute cu surogate de false religii, false legături. La vremea ei, în primele decenii ale acestui secol, nevoia pur imaginară a unui nou cosmos se manifesta prin noţiuni de „religie civică" sau de „conştiinţă colectivă". Sau, aşa cum s-a întâmplat în Germania prenazistă, printr-un apel anacronic la miturile pământului şi ale rădăcinilor, în timpul nostru, pretenţia de a construi un cosmos social, o cultură, a căzut. Dacă nu de altceva, măcar pentru că discursul social a renunţat la succedanee de religii, şi se arată drept ceea ce este, un discurs despre organizarea forţei.

În eseul despre *Iliada,* Simone Weil a respins iluzia modernă potrivit căreia legătura socială ar aboli domnia forţei: „Cine visase că

„Această critică radicală a societăţii este comună şi altor autori care împart cu Simone Weil o poziţie marginală în cultura contemporană. Ne referim în special la H. Arendt, *Vita activa,* Milano 1964, şi la C. Michelstădter, *Persuasione e retorica.* Milano 1982.

48 *Qiiaderni,* I, cât, p. 133.102

forţa, datorită progresului, ar aparţine de acum trecutului, a vrut să vadă în acest poem un document; cine ştie să discearnă forţa, acum ca şi odinioară, în centrul oricărei istorii omeneşti, găseşte în el cea mai frumoasă, cea mai pură dintre oglinzi. „" Este vorba astăzi, cel puţin în citadela Occidentului, de un tip evident diferit de forţă. Violenţa mitică, ce transformă în lucruri oamenii, atât pe cei care pun mâna pe sabie, cât şi pe cei ce o suportă, pe tirani şi pe sclavi, s-a retras din viaţa socială, ca să se facă

simţită asupra graniţele statelor. Dar forţa ca obsesie, ca necesitate fără drept de apel, apasă nu mai puţin decât ieri asupra vieţii sociale, este *chiar viaţa socială,* cea pe care Simone Weil o numeşte noua Fiară, care a înlocuit vechiul Leviatan. Este societatea ca loc în care bântuie imaginarul, în care privire şi gând sunt dominate de abstracţie. Ceea ce Simmel a spus despre ban, în culmea modernităţii, descrie forţa abstractă şi totuşi obsesivă a legăturii sociale: „Banul este unicul produs cultural, care l-a alungat de la sine pe purtătorul lui, devenind exclusiv simbol. Până într-atât este el cel mai caracteristic dintre toate fenomenele timpului nostru, prin care dinamică a cucerit cârma oricărei teorii şi a oricărei practici. Că ar fi pură *relaţie*... fără să includă în ea niciun conţinut, asta nu e contradictoriu. Forţa în realitate nu e decât relaţie". 50

5. Etica înţeleasă ca limitare

Gândirea Simonei Weil, inactuală prin terminologia ei voit străină de cultura filosofică contemporană, îndreptată mai curând către ordinea arhaică decât către apologia dezordinii moderne, se dovedeşte totuşi ca având tangenţă cu reflecţia contemporană despre nihilism. Căutarea lui Dumnezeu în *imposibilitate,* analiza decăderii ordinii cosmice, conştiinţa devastării săvârşite de modernitate, însăşi acceptarea conştientă a forţei, noţiunea unei imposibile concilieri între oameni şi zei, pământ şi cer, (ceea ce Heidegger numea *Geviert,* tetrada) se impun în secolul nostru ca acei termenii ce descriu existenţa pe pământ. Dar mai ales în *noţiunea de slăbiciune,* drumul Simonei Weil sfârşeşte prin a se întâlni cu cel al filosofiei. Slăbiciunea denumeşte într-adevăr condiţia comună a gândirii şi a existenţei în faţa nihilismului.

49S. Weil, *L'Mode poema dellaforza,* în *La Grecia ele intuizioniprecristiane,* cât, p. 11. *XG.* Simmel. *Diariopostuma I* Jurnal postum/, în *Saggi di estetica,* Padova, 1970, p. 39.

Gândirea care nu se lasă supusă firmecului forţei obsesive, sau al puterii moderne, nu poate decât să

recunoască în chip deziluzionat echivalenţa dintre nihilismul realizat şi dominaţia planetară. Atunci când filosofia reflectează asupra supunerii omului de către produsele sale (ceea ce Simone Weil numeşte cunoaşterea obsesivă şi fetişul social), nu poate să nu găsească în această consecinţă a nihilismului o condiţie *normală.* Răspunzându-i lui E. Jilnger, şi ipotezei acestuia privitoare la o depăşire a condiţiei nihiliste, 5 Heidegger subliniază necesitatea de a accepta un astfel de destin: „Nihilismul nu este în el însuşi ceva patologic, cum este cancerul. În ceea ce priveşte *esenţa* nihilismului, nu există speranţă de vindecare.52 Nihilismul a devenit atât de puternic şi de planetar, încât nu poate avea sens să-l negi, sau încerci să-l combaţi: „Nu există spirit pătrunzător care să nege că nihilismul, sub formele cele mai diverse şi mai ascunse, este starea «normală» a omenirii. Cele mai bune dovezi sunt încercările exclusiv reacţionare care au fost făcute contra nihilismului, şi care, în loc să se lase în voia unui dialog cu esenţa lui, promovează restauraţia a ceea ce nu mai este *(die Restauration des Bisherigen)* "* Heidegger a arătat în mai multe locuri rezultatul nihilistic al culturii: transformarea filoosofiei într-o pluralitate de ştiinţe dezontologizate, domnia mondială a ciberneticii şi a gândirii „calculatoare", organizare planetară a puterii. Dinaintea unei astfel de funcţionalizări a adevărului filosofic, pe care încă Nietzsche o indicase prin ecuaţia modernă dintre adevăr şi putere, sarcina gândirii constă acum într-un dialog, fără pretenţii forte de sistematicitate, de completitudine şi de penetrantă, cu esenţa nihilismului – cu împlinirea însăşi a filosofiei.

Prin Heidegger, gândirea abdică de la posibilitatea de a controla, fie şi numai teoretic, procesul nihilismului, „raţionalizarea tehnico-ştiinţifică.54 Filosofia acceptă fără să-şi mai facă iluzii coabitarea cu un proces de raţionalizare care, prin felul său de a fi efectiv, prin nepăsarea şi lipsa de scopuri, nu se lasă prevăzut, rămânând deschisă posibilitatea unei distrugeri finale, a unei consolidări cu rezultate nesigure. Întoarcerea la

lucrurile însele, despre care Heidegger arată că e sarcina actuală a gândirii, nu înseamnă, desigur, o recuperare a obiectivismului, ci o reflectare asupra statutului precar al subiectivităţii în filosofie. Înseamnă.

51E. Jünger, *Über die Linie,* în *Werke,* Bd. 5, Stuttgart 1960, pp. 247 – 289. S2M. Heidegger, *Zur Seimfrage în Wegmarken,* Frankfurt a. M., 1967, p. 215.53/w, p. 220.54M. Heidegger, *La fine della filosofia,* în *Tempo ed essere,* Napoli 1980.

de altminteri, a lua în considerare un raport cu lumea care azi nu mai e posibil de gândit în termeni de conciliere. O astfel de reflecţie capătă tot mai mult caracteristicele reculegerii, aşa cum arată chiar termenii în care Heidegger descrie condiţia actuală a actului *gândirii*; metafore în care prezenţa unui codru des şi de nepătruns (obiectivitatea ameninţătoare şi iluzorie a metafizicii înfăptuite) se opune sondajelor precaute ale gândirii; cărări întrerupte şi itinerarii pe parcursul cărora e suspendată speranţa de a găsi sau de a arăta calea. Astfel, una dintre noţiunile decisive din Heidegger, acea *Lichtung,* se referă doar la posibilitatea ca în desişul acelei „neînfrânate revărsări a raţionalizării şi a smulgerii violente a rădăcinilor (das *Fortreissende)* de către cibernetică" 55 să se deschidă un luminiş *(Lichtung),* în sensul unei aperturi către adevărul care nu este încă adevăr. Sarcina filosofiei, ceva nerealizat şi poate şi nerealizabil, e încredinţată reflectării labile asupra a ceea ce se dă în luminiş, adică asupra unui sens ascuns. Adevărul filosofic rezidă în aceste clar-obscururi, în care, în acelaşi fel în care lumina se cerne pe neaşteptate în poieni, poate să se dezvăluie lucrul însuşi al gândirii. Cu aceste reflecţii ale lui Heidegger, momentele ascultării, ale atenţiei reculese ca în aşteptarea unei revelaţii, ale vocii indiscernabile a limbajului poetic şi a naturii, marchează o condiţie de extremă şi conştientă slăbiciune a gândirii, respingerea oricărei activităţi de cucerire şi identificare a adevărului.

O atare condiţie, la drept vorbind, constituie un

deznodământ necesar al acelei gândiri care, în cursul acestui secol, a cunoscut transformarea raţiunii în forţă, fără să se lase cucerită de ea. O tensiune asemănătoare între raţionalizare şi reculegere rezultă din scrierile lui Weber, unde austera participare la cursul nesocotit al lumii (responsabilitatea, „conducerea înţeleaptă") nu lasă loc decât pentru nişte vibraţii intime, adică pentru ceea ce Weber a numit „pianissimo".56 Autenticitatea existenţei, pe care Heidegger îşi întemeia programul său filosofic originar – şi la care a sfârşit prin a renunţa – este acum indicibilă, devine ceva obscen atunci când e expusă lumii. Acel „pianissimo", reculegerea, precum şi ascultarea unei voci naturale sau divine, nu se lasă a fi declarate: pot conta doar ca indicii ale acelei spuneri aluzive, poetico-filosofice, în care gândirea îşi găseşte acum o limită expresivă insurmontabilă, poate chiar sfârşitul ei ca atare. În replierea în sine gândirii, ca şi în deschiderea limbajului filosofic către poezie, se

55/vi, p. 180.

56M. Weber, // *lavoro intellettuale come professione,* cât, p. 76.

manifestă, aşadar, o slăbiciune conştientă. A o gândi înseamnă a accepta lipsa de iluzii, pierderea cosmosului, ca destin ce nu se poate eluda, ca *necesitate.* Gândirea acceptă *să nu se separe* de procesul de înfăptuire a nihilismului, *să-l îndure,* rezervându-şi doar zone de clar-obscur în care să arate, mai presus de orice consolare, esenţa dominării.

Noţiunea de slăbiciune indică aşadar fragila alcătuire actuală a discursului filosofic, oscilarea lui între recunoaşterea-acceptare a procesului de împlinire a metafizicii ca Istorie a Fiinţei – normalitatea nihilismului – şi depăşirea, accidentată, în mod necesar ambiguă, intermitentă, a unei astfel de condiţii. Gândirea se instalează în chip slab în diferenţă, nu în sensul unei

preferinţe acordate unor presupuse valenţe a ceea ce e marginal, empiric diferenţial sau slab, ci ca indecidabilitate a dilemei ontico-ontologice. Heidegger, în special, ia poziţie atât împotriva recuperării tradiţiei, cât şi împotriva iluziei că sfera tehnicii, dominarea fiinţărilor, sfera forţei şi a lipsei de fundament ar putea, aşa cum sunt ele, să fie transparente, să ofere un proiect. Ar fi vorba în orice caz de un proces de impunere *(Gestell),* de a-fi-proiectaţi, pe care omul se iluzionează că-l controlează, că-l proiectează.57 Reflecţia lui Heidegger este aici enigmatică, fiindcă tocmai în tehnică, în proiectualitatea ei subiectiv-distructivă, se indică manifestarea unui fapt *(Ereignis)* ce ar putea răsturna sensul împlinirii metafizicii: „Ceea ce dobândim cu ajutorul lumii tehnice, ca simpla impunere a punerii-laolaltă *(Ge-stell),* ca zodie de fiinţă şi om, e un *preludiu* a ceea ce *Er-eignis* înseamnă *(heisst). Ereignis-ul,* totuşi, nu încremeneşte neapărat în preludiul său. În acesta, în fapt, se face simţită putinţa de a se impune a impunerii *(Ge-stell)* să ajungă să fie aprofundată în direcţia unui mai originar fapt-de-a-se-înfăptui (*Ereignen),* O astfel de aprofundare *(Verwindung)* care se înfăptuieşte în impunere (*Ge-stell)* pornind de la *Er-eignis,* ar duce la o reluare, în lumina *Ereignis-uM* (nu ar fi deci niciodată ceva ce omul să poată să-l facă singur), a lumii tehnicii, care din starea ei de dominare ar trece la o stare de aservire în interiorul cadrului prin care omul atinge în modul cel mai propriu *Er-eignis-ul, „* ™ Prin acel „niciodată ceva ce omul ar putea face de unul singur" se exprimă inanitatea, din punctul de vedere al lui Heidegger, a unei tentative umaniste de a subverti necesitatea procesului de impunere.

„Despre această noţiune cf. În special M. Heidegger, *La questione della tehnica,* în *Saggi e discorsi.* Milano! 976, p. 5 şi urm.

S*M. Heidegger, *Identită e differenza, „*aut aut" 187 – 188, 1982, p. 13.

106

Ca exemplu al condiţiei de pasivitate şi de slăbiciune

a omului dinaintea *Ereignis-uM,* Heidegger se referă explicit la *etică*. Într-adevăr, printr-o reprezentare care să exalte posibilitatea unei proiectări umaniste „totul e pus din nou pe seama omului şi se ajunge, în cel mai bun dintre cazuri, la cerinţa unei etici adecvate lumii tehnicii. Prins în plasa unei atari reprezentări, sfârşeşti prin a te întări în opinia că tehnica e ceva ce priveşte numai omul. Se neglijează a se da ascultare apelului fiinţei, apel care vorbeşte în esenţa tehnicii". 5" Deci nu în iluzia de a reproiecta o etică, pornind de la dimensiunea opacă a tehnicii, şi nu pe sforţarea umanistă de depăşire a ei poate funcţiona o înţelegere a esenţei lumii contemporane. Aici etica apare ca o variantă, ca o ramificaţie a procesului de punere-laolaltă. Chiar şi o etică fără fundamente, cea care este în mod repetat propusă de filosofiile conştient acefale de astăzi, apare ca o traducere, adecvată timpului nostru, a premiselor forte ale *metafizicii.* Orice etică, oricât ar fi ea gândită în termeni slabi, pur operaţionali, a unei coordonări minime a activităţilor omeneşti, simte lipsa fundamentului pierdut, chiar şi numai în condiţia de uitare care face să fie *luat în râs* fundamentul originar, metafizic.

Însă noţiunea de slăbiciune poate fi asociată în alt mod cu etica, *poate fi etica.* Ne poate face să ne gândim, în chip analog cu noţiunea heideggeriană de diferenţă ontologică, la o reflecţie ce se instalează în condiţia de indecidabilitate, care se limitează a fi prezentă în procesul de punere-laolaltă, fără a pretinde să-i subvertească sursa. Aici slăbiciunea nu apare numai ca o condiţie logică, o alcătuire aparte a gândirii, ci trimite la o condiţie ce s-ar putea numi *patologică,* la slăbiciunea ca orizont al existenţei. Ea descrie, de altfel, chiar dacă într-o perspectivă empirică, esenţa condiţiei umane în lumea tehnicii (nu doar tehnica înţeleasă ca imaginar al naturii, ci şi ca imaginar al omului şi al societăţii). Slabă este deci, ca şi în reflecţia enigmatică a celui de-al doilea Heidegger, condiţia omului care recunoaşte oricum că este înlănţuit de *necesitate.* El acceptă, cum se vede la Simone Weil, să decline odată cu lumea, limitând, atât cât e omeneşte

posibil, contribuţia lui la nedreptate. Limitarea, slăbiciunea *ca etică,* poate fi forma pe care-o capătă astăzi responsabilitatea.60 Dacă acestui declin îi mai poate corespunde o reechilibrare, o justiţie, lucrul acesta apare astăzi ca ceva pe care gândirea nu poate să-l decidă.

Cf. *M. Heidegger, La questione della tehnica,* cât., p. 11.

60 A se vedea în această privinţă cele spuse de Heidegger despre *Gelassenheit,* M. Heidegger, *L'abbandono,* Genova 1983.

Maurizio Ferraris

ÎMBĂTRÂNIREA AŞA-ZISEI „ŞCOLI A SUSPICIUNII".

Paul Ricoeur, în studiul său despre Freud, *De l'interpretatiori,* a fost cel care a conferit triadei Nietzsche-Freud-Marx denumirea comună de „şcoală a suspiciunii". După Ricoeur (care în acest fel sintetizează o poziţie destul de răspândită în cultura contemporană), legătura ce-i uneşte pe nişte gânditori atât de îndepărtaţi unul de altul, cel puţin ca origine, prin metodă şi prin intenţii, cum sunt Nietzsche, Freud şi Marx, ar consta într-o atitudine comună de „demascare", adică de demistificare programatică şi radicală.

A gândi, pentru „şcoala suspiciunii", înseamnă a interpreta. Interpretarea urmează însă un proces „ameţitor": pentru ea, nu numai tradiţiile, ideile primite, şi ideologia, sunt înşelătoare şi mistificatoare; ci însăşi noţiunea de „adevăr" este efectul unei stratificări (şi mistificări) istorice, are origini retorice, emotive, interesate. Sensul „propriu", sensul autentic ale cărui aparenţe şi formaţiuni secundare sunt metaforă, este la rândul său ceva obscur şi derivat: ceva care la rândul său trebuie supus interpretării. Aşa cum scrie Nietzsche într-o pagină din *Cartea filosofului*: „Adevărurile sunt nişte iluzii care au uitat că sunt astfel, nişte metafore care şi-au pierdut forma lor sensibilă, nişte monede care şi-au

pierdut stanţa şi care ajung să fie privite, nu ca bani, ci ca metal".2

Sub influenţa şi a unor împrejurări exterioare, ţinând de istoria culturii în sens larg, „şcoala suspiciunii" s-a bucurat, în special în ultimele două decenii, de un mare succes (ne gândim, de exemplu, la fenomene cum ar fi *Nietzsche-Renalssance* în Franţa şi apoi în Italia, sau la răspândirea foarte ramificată a psihanalizei etc).

Dar pe de altă parte, şi, lucru verosimil, nu doar din cauza modificării împrejurărilor „culturale" care i-au decretat succesul, „şcoala suspiciunii" începe să dea astăzi semne destul de evidente de senilitate. O îmbătrânire cu atât mai vădită cu cât, invers, hermeneutica „în genere" (şi în particular gândirea lui Gadamer) tinde actualmente să se constituie ca

De *l'Interpretation. Essai sur Freud, Paris 1965; în It. De Emilio Renzi: Della interpretazione. Saggio su Freud,* Il Saggiatoare, Milano 1966, în special pp 46 şi urm. Din tr. It. *(L'interpretazione come esercizio del sospetto).*

2 Nefiind încă disponibilă în *Opere,* sub îngrijirea lui Colii şi Mortinari, *// libro del filosofi)* este tradusă în volum separat, Savelli, Roma 1978. Acest citat (aici uşor modificat) se găseşte, respectiv, la p. 76.

orizont cuprinzător al filosofiei „clasice", al reflecţiei extra-metodice în jurul tradiţiei filosofice şi lingvistice.

S-ar putea chiar, în termeni preliminări, avansa ipoteza că hermeneutica şi-a urmat propriul ei rol unificator, de *koine* lingvistic şi teoretic, tocmai punând între paranteze intenţiile mult prea net demascatoare ale „şcolii suspiciunii", şi prezentându-se nu ca ruptură şi ca depăşire a tradiţiei filosofice, ci mai curând ca memorie şi conservare a acesteia.

Oricât ar putea fi de evidente motivele de „istorie a culturii" care au decretat îmbătrânirea „şcolii suspiciunii" şi afirmarea hermeneuticii în sens gadamerian, rămân totuşi deschise, pe un plan mai pronunţat teoretic, cel puţin trei semne de întrebare, la care vom încerca, în

parte, să răspundem: care sunt limitele intrinseci ale hermeneuticii suspiciunii? Care este raportul ei cu hermeneutica gadameriană? în ce măsură unele contaminări între hermeneutică şi „şcoala suspiciunii", cum ar fi gramatologia lui Jacques Derrida, păstrează o anumită actualitate filosofică în panorama reflecţiei teoretice contemporane?

J. *Limitele demascării*

Două analize, a lui Foucault şi a lui Derrida, ne pot ajuta să definim mai bine unele limite intrinseci ale hermeneuticii suspiciunii.

Mai întâi de toate, Foucault, într-o lucrare din 19643, semnalează două riscuri ce incumbă asupra felului de a se proceda al lui Nietzsche, Freud şi Marx: *nihilismul* şi *dogmatismul.* În primul rând, nihilismuLAceasta deoarece, scrie Foucault, felul cum se adânceşte interpretarea „demascatoare", tocmai pentru că presupune trecerea constantă de la o interpretare la alta (în spatele unei măşti se ascunde o alta; metaforele se continuă la infinit, fără să se ajungă vreodată la un *terminus ad quem)* poate să ducă la concluzia că nu ar exista, propriu-zis, nimic de interpretat, şi că întregul proces hermeneutic se dizolvă în el însuşi.

De fapt, această rezultantă nihilistă caracterizează nu numai hermeneutica suspiciunii, ci hermeneutica în genere (a se vedea unele trăsături tipic nihiliste pe care le capătă gândirea gadameriană, pentru care

3 *Nietzsche, Freud, Marx,* în „Cahiers de Royaumont", 6, Ed. de Mânuit, Paris, 1967 (actele congresului internaţional de la Royaumont despre Nietzsche, I964 („pp. 182 – 192.

noţiunea „forte" de adevăr se dizolvă într-un dialog difuz, într-un schimb colectiv de semnificaţii, care nu se sprijină pe niciun referent stabil, şi care nu conduc la adevăruri definitive). Şi cu toate acestea, în cazul hermeneuticii suspiciunii, această dizolvare nihilistă a referentului capătă, după Foucault, tonalităţi tipic

aporetice, în aşa fel încât conferă însuşiri patologice unei hermeneutici care – spre deosebire de ceea ce se întâmplă, spre exemplu, la Gadamer – este „ameţitoare" ca tendinţă. Se ajunge astfel, scrie Foucault, la o „hermeneutică ce se înfăşoară la loc în jurul ei înseşi, intră în teritoriul limbajelor ce se auto-implică constant, în regiunea mitică a nebuniei şi a purului limbaj". 4

La rândul său, dogmatismul constituie reversul autoimplicării nihiliste a interpretărilor; într-un anume sens, este formaţiunea ei de reacţie. „Mai bine un sens, oricare, decât absenţa de sens", scrie Nietzsche în *Genealogia moralei,* descriind geneza idealurilor ascetice; sătul de măşti, interpretul se poate opri la o mască oarecare, sau se poate prevala de o grilă hermeneutică formată anticipat, potrivit căreia fiecărui semnificant să-i corespundă un semnificat stabil. Se creează astfel un cod, iar hermeneutica se transformă într-o semiotică.

Foucault mai adaugă: „O hermeneutică ce de fapt s-ar replia pe o semiotică crede în existenţa absolută a semnelor: lasă de o parte violenţa, neîmplinirea, infinitatea interpretărilor, pentru a face să domine teroarea indiciului, şi să suspecteze limbajul". 5

Încă o dată, ne găsim în faţa ambiguităţii implicite din orice hermeneutică a suspiciunii, totdeauna între un exces şi o lipsă de interpretare; o duplicitate care-şi află loc în orice apel la o raţionalitate demascatoare, aşa cum o tratează Adorno şi Horkheimer: „Nietzsche a înţeles, cum puţini au făcut-o după Hegel, dialectica iluminismului, şi a enunţat raportul contradictoriu care-l leagă de dominaţie. Se cere să răspândim iluminismul în popor, pentru ca nişte preoţii să devină cu toţii preoţi în rea credinţă, şi acelaşi lucru trebuie făcut şi cu statul. Sarcina iluminismului este de a face din toată semeţia prinţilor şi a guvernanţilor, o minciună premeditată. *Pe de altă parte iluminismul a fost întotdeauna un instrument al marilor artişti în guvernare". 6*

4 Nicizsche, Freud, Marx, cât.p. 192.

5 *Ibid.*

6 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aiifklănmg.* Querido Verlag, Amsterdam, 1947, tr. it. de Lionello Vinci: *Dialettica dell'illuminismo,* Einaudi, Torino 1947, p. 53, cursivul nostru.

110

Şi nihilismul şi dogmatismul se întăresc unul pe celălalt; demascarea tinde fie să se învârtă în jurul ei înseşi, fie chiar să pună bazele unui nou mit dogmatic, eventual caracterizat printr-o „oroare mitică faţă de mit".7

Dar dacă analizele lui Foucault tind să indice limitele prezente în rezultatele (fie ele inevitabile sau nu tocmai) ale unei hermeneutici a suspiciunii, Derrida – în special în examinarea „mitologiei albe" 8, care ar constitui sâmburele „metafizicii occidentale" – semnalează o disfuncţie constitutivă – sau o contradicţie originară ce caracterizează proiectul demascator ca atare.

Fragmentul din Nietzsche citat în paragraful precedent, şi pe care Derrida îl comentează în studiul său „La mythologie blanche", se prezintă în primă instanţă ca o tentativă de „depăşire a metafizicii". Printr-o hermeneutică deosebit de radicalizată, Nietzsche ar părea că dezvăluie clauzulele metafizice care se cuibăresc în chiar conceptul de „adevăr", adevăr ce se dovedeşte a fi o simplă metaforă.

Însă, obiectează Derrida, suntem siguri că această voinţă de demascare nu este strâns legată, în mod profund şi constitutiv, cu istoria metafizicii? în aparenţă, Nietzsche dezvăluie în spirit iluminist o tipică „mitologie albă", credinţa într-un fundament stabil al adevărului, într-un mod de a se pune obiectiv, al adevărului, dincolo de contaminările doxei şi ale intereselor. De fapt, însă, această demascare se prezintă ca fiind extrem de înrudită cu ceea ce se vrea a se demistifica, adică se prezintă ca fiind „clasic" metafizică.

Ce anume este metafizica, continuă într-adevăr Derrida, dacă nu ambiţia de a dezvălui metaforele, de a trece dincolo de vălul aparenţei? Pe lângă metafora monedei, preluată de la Nietzsche, ar trebui luată în considerare metafora luminii – înţeleasă ca imagine

generală a oricărei hermeneutici a suspectării şi a oricărei metafizici –, care ilustrează bine cum anume dorinţa de a demasca, în loc să ne pună la adăpost de metafizică, este de fapt mai mult esenţa însăşi a ceea ce, în tradiţia de la Nietzsche la Heidegger, se înţelege sub acest nume.

„Metafora fondatoare", scrie Derrida, „nu numai ca metaforă fotologică – şi în această privinţă toată istoria filosofiei noastre e o fotologie, nume care i se dă istoriei sau tratatului luminii – dar chiar şi ca metaforă, pur şi simplu: metafora în general, ca trecere de la un fiind la

7 *Op. cit.p.* 37.

— Atenţie, lipseşte o trimitere!!!

altul, sau de la un semnificat la un altul, autorizată de *subpunerea* iniţială şi de deplasarea *analogică* a fiinţei sub fiind, este greutatea iniţială ce reţine şi reprimă iremediabil discursul metafizicii. Destin pe care numai cu o anume ingenuitate îl putem considera ca fiind accidentul reprobabil şi provizoriu al unei „istorii"; sau ca un lapsus, o eroare a gândirii *în* istorie *(în historia). În historiam,* acolo are loc căderea gândirii în filosofie, prin mijlocirea căreia istoria *a pornit la drum, şi-a început cursul."9*

Voinţa de a demasca – de a arunca o lumină dincolo de vălul aparenţelor, de a ajunge la propriul ce se ascunde dincolo de metaforă – nu este actul final al metafizicii, acea: „amiază a spiritelor libere" despre care vorneşte Nietzsche; dimpotrivă, este cu siguranţă actul iniţial al oricărei metafizici. Pe de altă parte, metafizica nu este metafizică, deoarece ignoră că „adevărul însuşi nu este decât o veche metaforă": ci este aşa mai degrabă pentru că, conştientă de caracterul metaforic al propriilor ei enunţuri, a încercat, în decursul întregii ei – istorii, să reducă metaforicul la propriu, la adecvat, la ceea ce este conceptual univoc.

Când e văzută în această perspectivă, ce nu mai e legată de o dialectică a iluminismului, ci mai degrabă de interpretarea heideggeriană a „istoriei metafizicii" ca istorie a uitării fiinţei, hermeneutica suspectării se

prezintă atunci ca încoronare a acestui fapt. Subiectul care „dezvăluie", care recunoaşte mai mult sau mai puţin nihilistic fiindalurile multiple ce se ascund în spatele metaforicului (sau al conştiinţei freudiene, sau al falsei conştiinţe-obiect al criticii ideologiei) este cu siguranţă subiectul metafizic prin excelenţă, cel ce-şi încarnează propria-i voinţă de putere în „voinţa de interpretare".

2. Cadrul hermeneuticii. Reconstituire şi integrare

Se confirmă pe această cale concluzia, nu prea paradoxală, potrivit căreia hermeneutica suspectării este un tipic exemplu de gândire „forte", peremptoriu şi metafizic – nu mai puţin decât convingerile ingenui „pozitive sau ideologice, pe care ea îşi propune să le demaşte. Şi asta nu numai datorită rexultatelor posibile la care poate să ajungă (nihilismul interpretării sau dogmatismul, încremenirea într-o semiotică

9 *Force el signification*. În Critique: 193 – 194 iunie-iulie 1963), acum în *l'icriture el la diffirence,* Ed. du Seuil, Paris 1967; tr.it de Gianni Fozzi: *La scriitura e la differenza,* Einaudi, Torinol97 l, p. 34.

sau într-o structură); ci în principal datorită tezei emfatic demascatoare care o animă.

Este o perspectivă ce se clarifică mai bine atunci când se încearcă o clasificare a acestei modalităţi hermeneutice în acel cadru tipologic propus de Gadamer în *Adevăr şi metodă.'0* Referindu-se în chip specificat la estetică şi la interpretarea operelor de artă lăsate nouă de tradiţie, Gadamer îşi precedă expunerea propriului său model interpretativ cu analiza celor două modalităţi hermeneutice pe care le crede insuficiente: *reconstituirea,* după Scleiermacher, şi *integrarea* propusă de filosofia hegeliană a istoriei". A ne raporta hermeneutic la operele trecutului, scrie Gadamer, nu înseamnă nici a reconstitui lumea lor istorică originară, aşa cum îşi propunea Schleiemacher, nici pur şi simplu, după modelul hegelian, a înscrie opera într-o teleologie istorică ce ar motiva-o, instituind o mediere, operată de gândire, cu viaţa din

prezent.

În perspectiva gadameriană, integrarea ca practică hermeneutică cere o mediere diferită, efectuată nu de spiritul absolut, ci de o tradiţie esenţialmente lingvistică, cu opera pe care acea tradiţie însăşi ne-o consemnează. Raportul hermeneutic se compune deci dintr-o tradiţie, transmisie şi traducere, care integrează ceea ce în decursul timpului opera pierde inevitabil – lumea istorică şi spirituală în cadrul căreia a apărut – istoria (în mare măsură accidentală: nu orientată, teleologică şi peremptorie) a interpretărilor ei, a „norocului" ei pe care l-a avut ea – care ajunge prin urmare să facă parte din opera însăşi, din obiectul de interpretat ca atare.

Prin conceptul de *Wirkungsgeschichte, 12* de „istorie a efectelor", se acceptă aşadar că opera este în chip constitutiv apocrifa; altfel spus, că interpretarea se efectuează pe un teritoriu deja compromis; şi că prin urmare, „demascarea" nu este, la rigoare, posibilă. Întorcându-ne la exemplul lui Nietzsche, cel al adevărului ca străveche metaforă, ar rezulta în această perspectivă că sensul – adică reducţia metaforei, dezvăluirea „propriului" ce s-ar ascunde în spatele tropului metaforic – este în chip constitutiv imposibil de atins; şi că interpretarea ar consta mai curând într

„Hans Georg Gadamer, *Warheit und Metode,* Mohr, Tübingen, 1973; tr.it de Gianni Vattimo, *Vaită e metodo,* Bompiani, Milano 1983 (3).

„Cf. În special pp. 202 – 207, Ricostruzione e integrazione come compiti ermeneutici, din tr. It. Cât Din *Verilă e metodo.*

— Cf. În special" *ÎI principia delta Wirkungsgeschichte"* în *Verită e metodo,* tr. it, pp. 350 – 363.

un raport, mai difuz şi mai puţin peremptoriu ca demascare, cu felul cum s-au succedat istoriceşte interpretările, metaforele, transferările de sens.

Mai precis, dacă încercăm să introducem hermeneutica suspiciunii în cadrul tipologiei gadameriene, ne dăm seama că voinţa de a trece dincolo de vălul (istoric, ideologic, pozitiv) al aparenţei – sau voinţa de a depăşi metafizica, *tout court* – arată o vizibilă asemănare cu proiectul de reconstituire al lui Schleiermacher, adică cu proiectul unei hermeneutici care să reparcurgă articulările interne şi externe ale operei, în aşa fel încât să-i restituie, odată cu structura, şi lumea istorică întru care ea s-a constituit, adică originea. În fapt, în măsura în care – mai ales la Freud şi la Nietzsche – şcoala suspiciunii nu e lipsită de precauţii „antimetafizice" (un mai mare interes pentru efectele, pentru vicisitudinile care au dat naştere unei anumite concepţii teoretice sau morale), totuşi intenţia hermeneutică fundamentală este îndreptată către o analiză reconstitutivă.

Aşa cum arată în chip exemplar vicisitudinile istorice ale freudismului, şi însăşi metapsihologia freudiană, hermeneutica suspiciunii tinde în fapt să stabilească un raport direct şi la propriu „metafizic" cu natura, cu cauzele directe, cu pulsiunile imediate, cu originile biologice şi metaistorice ale comportamentelor.

Se poate deci raporta la „şcoala suspiciunii" ceea ce scrie Gadamer despre hermeneutica „reconstitutivă" a lui Schleiermacher: „În definitiv, o astfel de definiţie a hermenuticii nu e mai puţin contradictorie decât oricare altă restituire şi restaurare a unei vieţi trecute. Din punctul de vedere al istoricităţii fiinţei noastre, reconstituirea condiţiilor originare, ca şi orice alt tip de restaurare, se dovedeşte a fi o întreprindere sortită eşecului. Viaţa care este restaurată, recuperată din starea ei de stranietate, nu mai este viaţa originară. Ea capătă, prin acea persistenţă a stranietăţii, o a doua existenţă pe planul culturii /.../. Astfel că o operaţie hermeneutică ce ar înţelege procesul de comprehensiune ca pe o restaurare a originii ar rămâne pură comunicare a unei semnificaţii perimate". 13

Referitor la intenţiile reconstiturii care animă

hermeneutica suspectăm nu mai puţin decât animau şi hermeneutica schleiermacherianã, deşi cu scopuri diferite, proiectul de integrare care este propus de Gadamer se prezintă mult mai declarat ca o practică „slabă”, cu siguranţă mai puţin perentorie şi metafizică.

Ca şi integrarea din cazul lui Hegel, hermeneutica gadameriană porneşte într-adevăr de la conştiinţa imposibilităţii unei restaurări, a unei

„*Op. cit.,* p. 205.

Interpretări definitive sau a unei transparenţe totale. Dar substituţia efectuată de Gadamer, a filosofiei hegeliene a istoriei (teleologică, fundată, motivată) cu conceptul de *Wirkungsgeschichte,* deportenţează ulterior voinţa „demascatoare” depozitată în actul hermeneutic. Interpretarea nu-şi mai ia drept cadru ipoteza unei restituiri-restaurări integrale a originii; mai mult de atât, nu se mai prevalează, pentru a motiva felul cum se succed interpretările şi transformările, de aşa-zisul „timp tare” al istoriei ei. Ea urmăreşte succedarea – în ultimă instanţă accidentală – a unei serii de interpretări deosebite între ele, care modifică în acelaşi timp şi obiectul interpretării şi conştiinţa noastră, (adică şi metoda abordării noastre) de interpreţi.

În loc să se prezinte ca urmărire a unei transparenţe definitive, a unei evidenţe inopinabile, hermeneutica se dovedeşte aici cufundată într-o opacitate constitutivă. Mai întâi de toate, aşa-numita *Wirkungsgeschichte,* scrie Gadamer, decide anticipat în legătură cu ceea ce ni se prezintă nouă ca problematic şi ca obiect de cercetare, iar noi uităm jumătate din ceea ce este, ba chiar uităm întregul adevăr al fenomenului istoric dacă luăm acest fenomen, în nemijlocirea lui, ca fiind adevărul întreg.”14 Dacă în esenţă hermeneutica suspiciunii e supusă, nu mai puţin decât hermeneutica reconstitutivă a lui Schleiermacher, iluziei istoriste prin care nu se pune în chestiune tocmai cadrul istoric ce condiţionează subiectul interpretării – dimpotrivă, hermeneutica gadameriană porneşte cu exactitate de la conştiinţa determinărilor

istorice care ne definesc ca interpreţi. „Integrarea" hermeneutică este deci înainte de toate o practică tranzitorie, schimbătoare, precară: „A fi istoric înseamnă a nu putea niciodată să te dizolvi total în autotransparenţă".15

În acest sens, ne putem întreba dacă toate cerinţele „de potenţare" în raport cu peremptorietatea hermeneuticii suspiciunii sunt satisfăcute de proiectul gadamerian.

3. De la integrare la deconstrucţie

Pentru faptul că e orientat către o opacitate ce suspendă intenţiile mai peremptorii ale hermeneuticii suspiciunii, modelul integrativ al lui Gadamer prezintă cel puţin o trăsătură ce se expune imediat criticii. Este

15 *Op. cit.,* p. 352.

vorba de predominarea foarte vădită a *continuităţii* (dintre prezent şi trecut, înainte de toate; dar şi între momentele diferite ale unei tradiţii) care o caracterizează. O tendinţă către continuu care acţionează în două direcţii: prima este accesul foarte puţin problematic al interpretului în ceea ce priveşte cele lăsate de o tradiţie (texte, documente, monumente); cea de-a doua este posibilitatea, în definitiv prea cu uşurinţă revendicată de Gadamer, de a institui un dialog productiv între textele acelei tradiţii şi condiţiile actuale ale dialogului social.

Cele două tendinţe sunt evident corelate. În terminologia heideggeriană, s-ar putea spune că Gadamer prezenţifică prea net tradiţia, că elidează cu prea mare repeziciune cazurile şi diferenţele care operează în ea.16 Observaţiile prezente în *Adevăr şi metodă* asupra interpretării textelor scrise sunt în privinţa aceasta destul de semnificative. Scrie într-adevăr Gadamer: „În forma scrisului, tot ceea ce e transmis este contemporan cu oricare prezent. Prin el avem o coexistenţă specială între trecut şi prezent, deoarece conştiinţa prezentă are

posibilitatea unui acces liber la orice tradiţie scrisă, fără a mai trebui să recurgă la transmiterea orală, care amestecă ştirile trecutului cu prezentul, ci adresându-se direct tradiţiei literare, conştiinţa înţelegătoare capătă o autentică posibilitate de a-şi lărgi propriul ei orizont, îmbogăţindu-şi astfel lumea ei proprie cu o dimensiune nouă". 17

Trecutul, aşa cum ne este transmis de către scriere (cu alte cuvinte, ca pură idealitate, iară contaminări şi medieri apocrife cu prezentul, aşa cum se întâmplă în cazul vorbirii) capătă o paradoxală simultaneitate cu prezentul. O simultaneitate ce se caracterizează nu numai printr-o puternică transparenţă, dar şi printr-o „evidenţă" specifică a textului scris – pe scurt, printr-o voinţă de comunicare pe care Gadamer o înţelege ca destul de puţin problematică: „În tot ceea ce a ajuns până la noi sub formă de scris, este prezentă o voinţă de durată care şi-a făurit acea formă aparte de permanenţă ce o numim literatură. *Prin ea nu este dată doar o mulţime de monumente şi de semne.* Ceea ce aparţine literaturii posedă, dimpotrivă, o contemporaneitate a sa specifică cu oricare prezent. A înţelege literatura nu înseamnă înainte de toate a te întoarce la o existenţă trecută, ci a participa în prezent la un conţinut al discursului". 18

16 Despre faptul că prevalează modelul continuităţii în interpretarea gadameriană a operei de artă, dar şi în hermeneutica lui Gadamer în genere, a se vedea Gianni Vattimo, *Estetica ed ermeneutica,* în „Revista di estetica" n. s... I (1979), pp. 3 – 15.

„*Verită e metodo,* tr.it. cât., p. 448.

„*Op cât.,* p. 450, cursivele noastre.

Îndreptate împotriva voinţei de reconstituire – care ar năzui, invers, să restituie prin interpretare trecutul ca trecut, originea în integritatea ei, adevărul obiectiv al intenţiilor autorului unui text –, consideraţiile de mai sus tind însă să definească scrisul, ca vehicul al tradiţiei, în termenii unei idealităţi abstracte a limbajului. Gadamer

mai scrie: „În scris limbajul dobândeşte adevărata-i spiritualitate, dat fiind că în faţa tradiţiei scrise conştiinţa înţelegătoare ajunge la poziţia sa de deplină suveranitate. Nu mai depinde de nimic străin. Conştiinţa care citeşte este astfel, în chip potenţial, în posesia istoriei". 19.

Nemaifiind repetare a trecutului, înţelegerea devine participare la un sens prezent. Garantată de spiritualitatea scrierii, o fundamentală continuitate leagă momente disparate (şi care au rămas în trecut, s-au scurs, poate nu pe deplin inteligibile) făcându-le prezente prin interpretare. Integrarea gadameriană ne face să ne întrebăm dacă nu cumva prima sarcină hermeneutică n-ar fi atât aceea de a stabili o punte între noi ca interpreţi şi tradiţia de care se presupune că aparţinem, cât mai degrabă să ne întrebăm dacă este legitimă acea presupunere – şi dacă, prin urmare, apartenenţa noastră la tradiţie este aşa de lineară încât să ne permită un acces „simultan", la texte, cum e acela prospectat de Gadamer.

Ar părea, în esenţă, că pe când hermeneutica suspiciunii tinde să exagereze aspectele „ameţitoare" şi aporetice ale interpretării, integrarea gadameriană se prezintă ca o poziţie excesiv de paşnică, ca un raport foarte puţin problematic cu cele lăsate de tradiţie, înţelese ca obiecte hermeneutice (iar această impresie este de altminteri confirmată dacă examinăm problema integrării în sens invers, adică dacă luăm în considerare felul cum Gadamer – de exemplu, în polemica cu Habermas20 – tinde să omologheze două tipuri eterogene de dialog: cel al interpretului cu tradiţia, şi cel care se petrece între actorii sociali. Şi în acest caz, de asemenea, tradiţia este suprapusă peste prezenţă, peste dialogul prezent; sau, invers, acesta din urmă este înscris fără dificultate în albia tradiţiei).

În faţa acestei prezenţificări, se pot înţelege mai bine motivele care l-au făcut pe Derrida să pună premisele unei *gramotologii,* hermeneutica unei tradiţii considerate nu ca ansamblu coerent de texte potenţial simultane cu noi, şi transparente lecturii, ci ca analize ale cezurilor, ale

discontinuităţilor, ale fundamentalei netransparenţe ale unei *traditio* ce a

19 *Op. cit.,* p. 450, cursivele noastre.

2 (1 Cf. de ex. replicile date de Gadamer lui Habermas în *Rhetorik. Hermeneutik und Ideologiekritik*. În *Kleine Schriften,* vol. I, Mohr, Tübingen; tr.it. parţial în Autori Vâri, Marietti, Torino 1973, pp. 55 şi urm.

117

Încetat să ne mai aparţină sau care nu a fost niciodată a noastră. În această perspectivă, obiectele interpretării, adică înainte de toate, textele, se prezintă nu în „adevărata lor spiritualitate", ci mai degrabă într-o stare de opacă materialitate, ca „monumente" sau ca „semne" – ca *urme* neprezenţificabile, ca să adoptăm aici terminologia lui Derrida. Iar operaţia hermeneutică nu-şi propune să reconstituie trecutul, aşa cum se întâmplă în cazul şcolii suspiciunii, nici să-l integreze cu prezentul, potrivit modelului gadamerian, ci invers, să deconstruiască o tradiţie făcută din urme şi texte ce nu sunt niciodată pe deplin inteligibile.

Scopul fundamental al deconstrucţiei constă într-adevăr, propriu-zis, în a gândi diferenţa, distanţa ce separă interpretarea noastră de obiectele la care ea se aplică. Activitatea hermeneutică devine în acest fel o întrebare fără răspuns; importă, înainte de toate ca exerciţiu ontologic, ca indicare a incomensurabilităţii înţelegerii faţă de obiectul înţelegerii. „Interogarea", scrie Derrida într-un studiu despre Le-vinas, „trebuie să fie păstrată. Ca interogare. Libertatea interogării (genitiv dublu) trebuie să fie spusă şi apărată. Permanenţă întemeiată, tradiţie realizată a interogării rămasă interogare". 21

Tradiţia rămâne permanent aici numai ca obiect hermeneutic, ca unitate tematică a interpretării; ea nu furnizează, aşa cum se petrece la Gadamer, un criteriu pozitiv de înţelegere, o legitimare „istorică" (oricât ar fi ea de deportenţată şi de netransparentă) a actului interpretativ. În raport cu hermeneutica reconstitutivă sau integrativă, deconstrucţia preconizată de Derrida se

prezintă ca extrema disoluţie a ipotezei unei înţelegeri autentice, a unei ajungeri la miezul, dacă nu al lucrurilor, cel puţin al limbajului ca tradiţie, ca depozit, ca repertoriu de cuvinte-cheie filosofice. Scop al gramatologiei nu este să indice sensul unei tradiţii sau legitimitatea unei interpretări, ci să dezlege, să dizolve şi să spaţieze prin introducerea unor abateri sau margini de joc modelele instituite (şi practicabile în chip pozitiv) de către interpretare. Funcţie critică a deconstrucţiei ce se recunoaşte bine – într-un domeniu diferit, anume polemica cu filosofia analitică – în replica dată de Derrida lui John Searle care îl acuza că a înţeles greşit teoria despre *spech acts*: „Un teoretician al actelor lingvistice", scrie Derrida revendicându-şi legitimitatea propriei deconstrucţii, „care ar fi câtuşi de puţin coerent cu propria-i teorie ar trebui să fi petrecut câtva timp examinând probleme de tipul: problema

21 Jacques Denida, *Violence et metaphysiqne. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas,* în „Revue de metaphysique et de Morale" 3 şi 4 (1964), acum *în L écriture el la difference,* tr. it. cât, p, 100.

fundamentală constă în a fi adevărat? în a apărea adevărat? în a afirma adevărul?" 22

Dar în acest caz, e clar că Derrida a schimbat tactica, nu numai faţă de conceptul de filosofie care circulă în tradiţia aşa-zisei *lingvistic analysis,* dar şi în ce priveşte finalităţile şi modurile interpretării aşa cum sunt ele gândite atât de „şcoala suspiciunii", cât şi de hermeneutica gadameriană.

4. Filosofia ca gen de scriitură în ce anume constă această „schimbare tactică de joc"? Mai întâi de toate, prin reperele interne ale gramatologiei, presupune un nou raport cu textele scrise şi cu problema scrisului în general. Aşa cum citim explicit în polemica cu Searle (dar şi cum se spune implicit în toată lucrarea lui Derrida), gramatologia pune radical între paranteze problema „referinţei" la real, precum şi posibilitatea de a pune la un loc, printr-un act

ostensiv, funcţia „fondatoare” a scriiturii şi a interpretării textelor. Gramatologia e un tip de scriitură, şi asta nu pur şi simplu prin îndemânările stilistice pe care le adoptă, ci mai întâi de toate pentru că „referentul” este numai tradiţia scrisă (filosofică, „metafizică”) ce ne constituie ca interpreţi. Cea a lui Derrida este, prin urmare, o utilizare emfatică şi deviantă a principiului hermeneutic clasic al aşa-zisei *sola scriptura;* dar tocmai pentru că e emfază, ea scoate în relief o tendinţă care se află deja implicit la lucru în hermeneutica propriu-zisă.

Teza gramatologiei ca „gen de scriitură” se află în centrul unui studiu al lui Richard Rorty recent apărut într-un volum 3. După Rorty, luând drept unic referent corpusul textual al tradiţiei filosofice, Derrida s-ar situa ca ultim epigon al unei „linii” a gândirii moderne care începe cu Hegel, şi care se opune unei *lignee* paralele, de origine kantiană, pentru care a gândi înseamnă dimpotrivă a se raporta, în modul cel mai conform posibil, la obiectele şi la structurile lumii reale şi naturale. Pentru această a doua tradiţie, scriitura nu ar fi altceva decât un „supliment” (ca să adoptăm o terminologie pe care Derrida o preia de la Rousseau), iar limbajul însuşi ar tinde, asimptomic, către propria-i autosuprimare în avantajul purei ostentări, înţelese ca maximă corespondenţă între minte şi natură. Şi, după

— *Limited Inc. abc,* în „Glyph” 2 (1977), pp. 162 – 254, p. 178.

23 Richard Rorty, *Philosophy as a Kind of Wriring. An Essay on Derrida,* în Id., Consequences of Pragmatism (Essays: 1972 – 1980), University of Minnesota Press, Minneapolis 1982.

cum Derrida se prezintă ca epigon al liniei hegeliene, la fel, evident, exponenţii actuali ai „liniei” *(lignee)* kantiene sunt, după Rorty, analiştii anglo-saxoni ai limbajului.

Apoi, continuă Rorty, raportul dintre „hegelieni” şi „kantieni” nu e unul de simplă excluziune sau de

incomprehensiune reciprocă (cum, de fapt, ar putea să pară24); ci mai degrabă e omologabil abaterii pe care dezbaterea epistemologică o face să intervină între „ştiinţă critică" şi *normal science* – sau diferenţei dintre devianţă şi normalitate *tout court.*

Astfel că parazitismul gramatologiei – pe care Rorty îl ia în cont faţă de *lingvistic analysis,* dar pe care se poate, datorită concluziilor din paragraful precedent, să-l raportăm şi la hermeneutica gadameriană – nu se prezintă ca o simplă „extraniere", ca o cărare întreruptă: ci ca un fel de teren experimental, adică în acelaşi timp critic şi inventiv. Rorty scrie: „Cearta dintre kantieni şi ne-kantieni apare /…/ ca o ceartă dintre unii care vor să ia (şi să vadă) lucrurile cum sunt, /…/ şi alţii care vor, în schimb, doar să transforme vocabularul actual."25

Vom relua, în lumina acestei considerări, problema situării gramatologiei faţă de hermeneutica gadameriană şi faţă de aceea a „şcolii suspiciunii". În esenţă, trăsăturile specifice ale lucrării lui Derrida se pot rezuma în trei puncte:

1) Efectul cel mai nemijlocit al gramatologiei (s-a văzut) este acela al criticii faţă de „continuismul" gadamerian. Într-un anume sens, Derrida pune accent, împotriva hermeneuticii „integrării", pe ceva care aminteşte de instanţele „demascatoare" ale şcolii suspiciunii. Într-adevăr, numai într-o dimensiune critică se poate da sens unui ansamblu de analize, cum sunt cele gramatologice, care în „arhitectonica" şi în „sistemul" teoretic ce le organizează par a nu avea niciunul. În sine, a vorbi de gramotologie ca ştiinţă a urmelor scrise, de semnificanţi fără semnificat, şi altele de acest fel, sau a prospecta o teorie a *„difference"-ei,* adică nişte abateri sau nişte aspecte reziduale şi neexplicitate de o tradiţie, nu are prea mult sens (însuşi Derrida, de altfel, este conştient de asta, atunci când insistă asupra naturii inefabile a *difference-ei).* Mult mai plin de sens, faţă de „continuismul" hermeneuticii gadameriene, este invers, efectul

24 Astfel, de exemplu, Searie exclude ca dezbaterea dintre Derrida şi Austin să poată fi considerată ca o confruntare între tradiţii şi susţine că este vorba de o simplă neînţelegere a teoriei actelor lingvistice de către Derrida fefr. John Searle, *Reiterating the Differeiice (reply to Derrida),* în „Glyph" 1, 1977, pp. 198 – 208).

3 *Consequeiis of Pragmatism,* cât., p. 107.

deconstructiv. critic, al gramatologiei aplicate la o tradiţie pe care suntem înclinaţi s-o „citim" ca omogenă şi traductibililă.

2) Acest aspect critic, cu toate acestea, nu înseamnă pur şi simplu recuperarea intenţiilor demascatoare ale şcolii suspiciunii. Demascării îi este substituită mai degrabă invenţia terminologică, adică, în primă instanţă, o muncă asupra semnificantului, şi nu asupra semnificatului; se exclude, adică, posibilitatea de a ajunge, cu ajutorul deconstruirii unei tradiţii sau a anumitor concepte ce ţin de ea, la un sens autentic şi fundamental, la un „propriu" esenţial. A transforma filosofia într-un gen de scriitură înseamnă în substanţă (cu ajutorul unor expediente stilistice, terminologice, printr-o distorsiune sau un abuz de anume câmpuri semantice) „să posibilizezi" tradiţia filosofică, să deschizi noi eventualităţi hermeneutice. Problema depăşirii „metafizicii" ca obiectiv specific al şcolii suspiciunii este chiar retranscrisă de Derrida în termenii unei polemici între „ştiinţa critică" şi „ştiinţa normală". Într-un studiu din *l'écriture et la difference* citim, de exemplu: „Tocmai în interiorul unor concepte moştenite din metafizică /.../ au operat Nietzsche, Freud, Heidegger. Dar fiindcă aceste concepte nu sunt nicidecum nişte elemente, atomi, dat fiindcă sunt înţelese într-o sintaxă şi într-un sistem, fiece preluare determinată a lor reintroduce în ele, în întregime, metafizica. Tocmai aceasta permite deci acelor destructori să se distrugă reciproc, de exemplu lui Heidegger să-l privească pe Nietzsche, cu o luciditate şi o rigoare egale cu reaua-credinţă şi cu neînţelegerea, ca pe ultimul metafizic, ultimul platonic. S-

ar putea repeta operaţia în ceea ce-l priveşte pe Hedegger însuşi, pe Freud sau pe alţii. Nu există operaţie mai frecventă în ziua de azi". 26

Facila succedare a demascărilor derivă din adoptarea neproblematică a limbajului provenit din tradiţie. Din contră, „filosofia ca gen de scriitură", şi deci ca invenţie, înseamnă în perspectiva lui Derrida instituirea unui raport de *double bând* cu tradiţia filosofică: pe de o parte, se renunţă la speranţa de a depăşi, printr-o demascare radicală, „metafizica"; pe de alta, jocul şi transformarea terminologică introduse în acea tradiţie permit să i se suspende peremptorietatea (care, invers, tinde să se reproducă prin felul cum se succed demascările).

3) Rămâne, în fine, o a treia consecinţă a funcţiei „parazitare" a gramatologiei. Raportul de *double bând* pe care Derrida îl instituie între

26 *La stricture, le sigiie el lejeti dans le discours des sciences humaines,* (1966), acum în *l'écriture et la difference,* tr. it. cât.p. 363.

deconstrucţie şi tradiţie este în definitiv cel al etnologului.27 El porneşte, anume, de la o dublă conştiinţă: în primul rând, aceea a radicalei discontinuităţi care ne separa de o tradiţie ce nu ne aparţine în mod necesar; dar şi de la conştiinţa inevitabilităţii şi a valorii condiţionante, a limbajului pe care suntem nevoiţi să-l folosim (este ineluctabilitatea „etnocentrismului"). A vedea cu o privire „etnologică" problema interpretării ar însemna în acest caz a da un statut pozitiv şi recognosicil problemei discontinuităţii noastre actuale faţă de tradiţia filosofică – fără a conferi acestei discontinuităţi emfaza cu adevărat „metafizică" proprie „şcolii suspiciunii"; iar pe de altă parte, fără a da drept scontată o continuitate de bază între prezentul nostru şi trecutul filosofiei, aşa cum stau lucrurile la Gadamer.

27 Acelaşi proiect al gramatologiei se naşte dai discuţia despre etuocentrism a lui Lévi-Strauss cu referire la problema societăţilor lipsite de scriere. Cf. Jacques

Derrida, *De la grammatologie,* Ed. du Mânuit, Paris 1967, pp. 149 şi urm.

122

Leonardo Amoroso *LICHTUNG-UL* LUI HEIDEGGER CA *LUCUSA (NON) LUCENDO**

Abwărts wend Ich mich
Zu der heiligen, unaussprechlichen.
Geheimnisvollen Nacht – NOVALIS

J. *Metafizică a luminii şi Lichtung*

Metafora luminii însoţeşte, ca un *Leitmotiv,* întreaga metafizică a Occidentului: ajunge să ne gândim, cu titlu de exemplu, numai la mitul platonic al cavernei şi la al său *agathon* ca soare al lumii ideilor, la *nous* – *u|* aristotelic gândit cu ajutorul imaginii luminii, la *lumen Dei* din Augustin şi din filosofia medievală, la dialectica lui Hegel ca luptă victorioasă a domniei luminii contra domniei tenebrelor şi, în sfârşit, la metafora nietzscheană a soarelui.

Ce anume este gândit cu ajutorul metaforei luminii, devenită de acum stereotipă şi intrată în limbajul cotidian? Adevărul, fiinţa, Dumnezeu însuşi. Adevărul este gândit ca acea claritate care ne permite să vedem lucrurile aşa cum sunt. Fiinţa, ca temei sau ca esenţă a tuturor lucrurilor, e asemenea luminii care face posibilă nu numai vederea, dar şi, mai întâi de toate, viaţa însăşi pe pământ. Lumina, fiind *cel mai puţin „lucru" dintre toate fiinţările,* este dintotdeauna imaginea cea mai potrivită pentru *fiinţa gândită* ca *fiinţare supremă.* Dar fiinţa ca fiinţare supremă e Dumnezeu, către care se încearcă o apropiere tot atât de metafizică şi din partea teologiei ca doctrină a teofaniei luminii, cât şi din partea misticii ca experienţă a „luminii ce izvorăşte din divinitate".

În metafizica luminii adevărul, fiinţa şi Dumnezeu sunt gândite înainte de toate ca lumină clară, ca claritate deja prezentă şi permanent

Textul de faţă este traducerea, cu câteva adăugiri şi modificări, a studiului meu *Heideggers „Lichhmg" ah „lucus a (nonj lucendo",* în „Philosophisches Jahrbuch",

CX, 1983, 1. Doresc să mulţumesc lui Friedrich-Wilhelm von Hermann şi Ute Guzzoni pentru preţioasele lor sfaturi, lui Thomas Bussalb pentru fecundele sale sugestii şi lui Andrea Dragosti pentru foarte valoroasa şi, documentata sa asistenţă filologică

123

disponibilă. În ontologia contemporană, în limbajul şi în gândirea lui Heidegger1, găsim un cuvânt care, pe de o parte, trimite la metafizica luminii2, însă, pe de altă parte, îi pune în discuţie prepusele tacite şi-i

Scrierile lui Heidegger sunt indicate în continuare prin următoarele sigle:

SZ = Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen 1972 (12), tr. it, de Pietro Chiodi: *Essere e tempo,* Longanesi, Milano 1970.

WW – Vom Wesen der Wahrheit, Klostermann, Frankfurt 1976 (6), tr. it., de Umberto Galimberti: *SuU essenza delta verită.* La Scuola, Brescia 1973.

PW = Platons Lehre der Wahrheit. Mit einem Briefiiber den „Humanismus", Franke, Bem 1954 (2), tr. it., de Andrea Bixio şi Gianni Vattimo: *La dottrina di Platone sulla verită. Leltera sull'umanesimo,* S.E.I., Torino 1978 (2).

WM = Was ist Metaphysik? Klostermann, Frankfurt 1969 (10), tr. it., de Horst Kunskler, Arturo Martone şi Giulio Raio: *Che cos e metafisica?* Pironti, Napoli 1977.

H = ffolzwege, Klostermann, Franfurt 1952 (2), tr. it. de Pietro Chiodi: *Sentieri interrotti.* La Nuova Italia, Firenze 1977 (3).

EH = Erlăuterungen zu Hölderlins Dichtung, Klostermann, Frankfurt 1971 (4).

VA = Vorträge când Aufsätze, Neske, Pfullingen 1971 (4), tr. it. de A. Caracciolo şi Maria Caracciolo Perotti: *În cammino verso îi lingnaggio,* Mursia, Milano 1973.

N = Nietzsche, 2 vol., Klostermann, Frankfurt 1961.

SD = Zură – ache des Denkens, Niemeyer, Tübingen 1976 (2), tr. it. de Eugenio Mazzarella: *Tempo ed essere,* Guida, Napoli 1980.

VS = Vier Seminare, Klostermann, Frankfurt 1977.

(Atunci când m-am depărtat de traducerile italiene indicate mai sus. trimiterea la ele se află între paranteze pătrate. De altfel, am adăugat adesea, tot între paranteze pătrate, termeni ai originalului german şi am citat termenii „fiinţă" / essere – n.t. / şi *Dasein I* esserci – n.t. / cu iniţială minusculă chiar şi în cazurile în care traducătorii italieni utilizează majuscula. În sfârşit, în ceea ce priveşte termenul *Lichtung,* am considerat oportun să înlocuiesc termenul german din traducerile citate ale fragmentelor heideggeriene, punând între paranteze pătrate soluţiile (de altminteri toate legitime şi inteligente) adoptate de traducătorii italieni, fiindcă, dacă tocmai noţiunea de *Lichtung* este în chestiune în prezentul studiu, rezultă că este pusă în discuţie şi traducerea, cu atât mai mult cu cât nu a existat acord între traducătorii italieni ai lui Heidegger (fapt care probabil a estompat centralitatea acestei noţiuni din gândirea heideggeriană): Chiodi traduce *Lichtung* aproape întotdeauna cu „iluminare", Caracciolo şi Caracciolo Perotti totdeauna cu „rarişte luminoasă" / radura luminoasa – n.t. /, Vattimo din când în când cu „apertură / apertura – n.t. /, „iluminare-apertură" / illuminazione-apertura – n.t., /, Mazzarella cu „rarişte" / radura / – sau, mai des, lasă termenul german. Personal consider, tocmai în baza argumentelor susţinute în studiul de faţă, că termenul *Lichtung* poate fi tradus cu uşurinţă în italiană cu latinismul „pădure sacră V „luco" / (oricât ar fi el de greoi şi chiar aşa l-am şi redat (tot între paranteze pătrate) în fragmentele heideggeriene citate aici, a căror traducere îmi aparţine).

2 Heidegger nu-şi prezintă propria gândire ca antiteză la metafizică (a luminii): *Oberwindung,* trecerea dincolo pe care el o urmăreşte este mai degrabă o*ventândnng,* o „acceptare-aprofundare" (VA 68, it. 46) sau o *Auflockening* („fluidificare", *SZ* 22 / it. 47)) a limbajului şi a gândirii metafizicii, aşa cum tocmai se întâmplă cu *Lichtung-ul.* Heidegger încearcă să regândească metafizica luminii pornind de la fundamentul

ei obscur, să reamintească sursa non-ontică a luminii (prin care metafizica surprinde fiinţarea) tocmai întrucât acea sursă *nu* este ea însăşi o *fiinţare.* Metafizica, într-adevăr, „gândeşte fundul ca fiind. / *essentel* Oriunde ne-am întreba ce anume este fundul, fundul ca atare este cel care se aşază la orizont: această reprezentare metafizică e posibilă numai datorită luminii fiinţei. Lumina, adică ceea ce o atare gândire experiază ca lumină, nu mai

transformă lineamentele. Acest cuvânt fundamental (*Grundwort),* pe care aici îl vom urmări ca pe cuvânt-ghid *(Leitwort),* este: *Lichtung.*

Lichtung e sinonim, în limba germană, cu *Waldblofie,* „rarişte de pădure"; *ein Holz lichten* înseamnă a rări o pădure, adică a doborî arbori, deschizând astfel un *Lichtung* [„luminiş"]. Este evidentă afinitatea, cel puţin morfologică, dacă nu şi semantică şi etimologică, dintre *Lichtung* şi *Licht* [„lumină"], afinitate care este, cu toate acestea, slab percepută în folosirea cotidiană a cuvântului. Ce raport intervine între *Lichtung* şi *Lichi.* Poate că *ein Holz lichten* înseamnă în esenţă a da lumină pădurii, adică a permite luminii s-o lumineze? *Lichtung* ca loc deschis în vederea luminii ar fi, aşadar, nu pur şi simplu un loc luminos, ci un loc care *a fost deschis* către lumină, tocmai printr-o operaţie de rărire. O caracteristică esenţială a *Lichtung-ul\x\,* alături de aceea a luminozităţii, ar fi atunci aceea, complementară, a întunecimii anterioare răririi. Această *opoziţie compusă din luminozitate şi din obscuritate* se dovedeşte, de altfel, şi prin faptul că *Lichtung-ul,* ca rarişte luminoasă, e definit de marginile sale, adică de faptul că e înconjurat şi aproape ascuns de un codru mai des şi, deci, mai întunecos.

Glotologia ne poate furniza unele indicaţii în această privinţă. Subzistă vreun nex etimologic între *Lichtung* şi *Lichi!* Există legături etimologice sau măcar asemănări morfologice între cuvinte care exprimă, în alte limbi decât germana, conceptele de „rarişte" şi de „lumină"? E implicat, în astfel de cazuri, şi un raport cu obscuritatea?

Eventualul, presupusul raport dintre cele trei concepte – de „rărîtură”, de „lumină” şi de „obcuritate” – a mai fost explicit luat ca temă, de exemplu în reflecţia asupra limbajului?

Cuvântul german *Lichtung* e o formaţie recentă, dar are, ca să spunem aşa, o istorie de familie de mare relevanţă şi productivitate survine în orizontul acestei gândiri” (WM 7, it. 3). Sarcina unei gândiri ce ar depăşi metafizica nu constă în a face din această lumină (ca şi cum ar fi vorba de o fiinţare) un obiect al vederii, ci în a-i reaminti originea obscură.

Despre metafizica tradiţională a luminii (mai ales la Aristotel şi la Hegel) şi despre depăşirea ei la Heidegger, cf. Werner Marx, *Heidegger tind die Tradition,* Kohlhammer, Stuttgart 1961, mai ales pp. 63 şi urm. şi pp. 148 şi urm; şi (de acelaşi autor) *Das Denken und seine Sache în Heidegger,* Freiburger *Universitätsvorträge su seinem Gedenken.* Alber, Freiburg-Miinchen 1977, mai ales pp. 25 şi urm.

Raportul dintre metafizica luminii a lui Schelling şi *Lichttingul* lui Heidegger (cf. În această privinţă scrierea lui Heidegger *Schellinges Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Niemeyer, Tübingen 1971) ar merita o cercetare aparte.

125

culturală.3 Acest cuvânt, de fapt, corespunde vechiului-german *loh,* „pădure (sacră)”, care mai există şi azi în uzul dialectal şi ca element morfologic al numelor geografice cum sunt Waterloo şi Oslo. În perioada medie a germanei de sus este atestată folosirea verbului *liehten* (în vechea germană de sus: *liehten* sau *liuhlan),* de exemplu în limbajul misticilor (de aici substantivul *inliuhtunge* ca „iluminare”) 4. *Liehten,* oricum, dispare la sfârşitul perioadei medii a germanei septentrionale în favoarea mai des folositului *leuchten.* Actualul *liehten* e un neologism din secolul al XVIII-lea, în parte de la substantivul din secolul al XVIII-lea, în parte de la substantivul *Licht* [„lumină”] şi în parte de la adjectivul *licht* („luminos”). De

la *licht, liehten,* derivă mai apoi, în secolul al XIX-lea, substantivul *Lichtung* (omonim al termenului *Lichtung,* folosit în limbajul marinăresc ca derivare nominală a lui *liehten,* „a ridica ancora", „a ridica pânzele", legat de *leicht,* „uşor" şi de *erleichtern,* „a uşura"). Este vorba, în acelaşi timp, de un calc după francezul *clariere (azi: clairiere)* derivat, evident, din latinescul *clarus.5* Deci şi în acest cuvânt francez, rarişte a pădurii este gândită în raport cu luminozitatea. Se poate, în sfârşit, aminti şi englezul *clearing,* care e echivalentul germanului *Lichtung,* fie în sensul de „luminiş", fie în acela de „acţiune de a rări, de a libera, de a lumina etc".

2. Lucus a (non) lucendo

Dacă luăm apoi în considerare limbile clasice, găsim un cuvânt care prezintă asemănări surprinzătoare cu *Lichtung:* latinescul *lucus.6* De fapt, şi în acest caz, ca şi pentru *Lichtung,* este vorba de un termen din lexicul specific silviculturii care are un evident raport morfologic cu termeni din câmpul semantic al luminii *(lux, lucere).* Traducerea curentă a lui *lucus,* oricum, este „pădurice (sacră) ": *lucus,* prin urmare, nu ar fi atât o rarişte, cât o pădure mică. În această privinţă trebuie însă să observăm

Despre cele ce urmează, vezi Kluge, *Etymologisches Wortesbuche der deutschen Sprachem.* şi Grimm, *Deutsches Wörterbuch,* s.v. *Lichtung* şi *liehten.*

4 Cf. Lexer, *Mhd. Wörterbuch,* s.v.

5 Cf. von Wartburg, *Frumoşisches etymologisches Wörterbuch,* s.v. *clarus.*

Ne-am putea întoarce şi mai mult înapoi, la rădăcina greacă *leuh* şi la cea indo-europeană *loka.* O tratare a câmpului semantic al indo-europeanului *lokah* ar fi chiar de mare interes pentru tema noastră, fiindcă acest termen nu numai că desemnează codrul sacru, ci este şi un cuvânt-cheie din *străvechea cosmologie indiana* (traductibil prin „spaţiu", „lume" şi „cer"). Cf Jan Gonda, *Loka. Word and Heaven in the Veda,* N.V. Noord-Hollandisch Uitgevers Maatschappy, Amsterdam 1966.

că, după *Thesaurus linguae latinae* (s.v.), *lucus* este o *„vox prisca quae tamquam theod. Lichtung locum liberum arboribus saeptum signifi casse videtur”,* un cuvânt străvechi care probabil desemna, exact ca şi germ. *Lichtung,* un loc liberânconjurat de copaci.7 Acest semnificat originar al lui *lucus* este atestat într-un fragment din Titus Livius*: „Lucus ibi frequenti silva etoroceris abietis arboribus saeptus laeta in medio pasqua habuit”* (24, 3, 4); aici se vorbeşte, exact aşa, de un *lucus* înconjurat de o pădure deasă de brazi înalţi. Să fim atenţi, în fragmentul de faţă, mai ales la cuvintele *silva* şi *saeptus. Lucus-ul,* întrucât e *saeptus* din *silva,* se află într-un raport destul de complex cu aceasta din urmă: ea îl înconjoară şi îl ascunde, îl conţine şi-l ocroteşte8. Dar *silva,* la rândul ei, este numită *frequens,* cu un atribut, de uz aproape şablon, care exprimă esenţa însăşi a lui *silva,* cel puţin după cum afirmă Servius, distingând, în comentariul său virgilian, între *silva* şi *lucus* (şi *nemus*)*: „Interest autem inter nemus et silvam et lucum; lucus eram est arborum multitudo cum religione, nemus vero composita multitudo arborum, silva diffusa et inculta” (Ad. Aen.,* I 310) /. *Silva* se distinge de *lucus* şi de *nemus* mai ales prin faptul că este deasă, încurcată şi sălbatică. Dar nici *lucus* nu e un loc complet gol: are copaci şi trestii; cu toate acestea, desimea lui nu e un concept absolut, ci e în relaţie cu desimea mult mai mare a lui *silva: lucus* se dovedeşte astfel a fi definit printr-o desime *relativă* (în relaţie, adică, cu aceea a lui *silva).* Poate că şi raportul lui *lucus* cu lumina şi cu claritatea este relativ, în sensul că *lucus* nu e niciun loc complet deschis şi însorit, nicio pădure cu totul întunecoasă şi tenebroasă.

Raportul lui *lucus* cu lumina şi cu obscuritatea a fost tratat îndelung în speculaţia etimologică9 a gramaticienilor latini prin întrebarea, devenită apoi proverbială: *lucus a lucendo aut a non lucendo?* Etimologia tradiţională îl derivă pe *lucus,* prin antifrază, de la *lucere,* pentru că el are lumină puţină (sau chiar deloc). Această etimologie a fost susţinută pentru prima oară de Varro în *De lingua latina* (jumătatea secolului I a. C):

7 Vezi şi Ernout-Meillet, *Dict. etym. de la langue lat.,* s.v. şi Daremberg-Saglio, *Dict. des antiquités grecques et romaines,* s.v.: „Le bois sacre était aussi un clariere dans un bois".

8 Toate acestea sunt bine exprimate de latinescul *saepio,* a cărui mulţime de conotaţii nu poate fi redată de un singur termen italian, în timp ce germana poate utiliza, în sensul acesta, verbul *bergen,* verb nu întâmplător folosit permanent de Heidegger (împreună cu compusele sale *entbergen* şi *verbergen,* de la care vin apoi *Entbergung* şi *Verbergung, Verborgenheit* şi *Unverborgenheif)* tocmai în relaţie cu *Lichtung.*

9 Pentru tema noastră chestiunea exactităţii ştiinţifice a acestor grămătici e secundară. Consideraţiile lor etimologice sunt reproduse aici nu pentru valoarea lor ştiinţifică, ci pentru interesul lor cultural, ca reflecţii, uneori pline de semnificaţie filosofică, ce pornesc de la limbaj.

127

„Lucus e o dictur putatur quod minime luceat" (240, 5); o motivare care este apoi mereu repetată, aproape cu aceleaşi cuvinte (*„quod minime luceat"* sau *„quod non luceat")* de către grămăticii latini târzii, ca exemplu didactic de etimologie prin antifrază10. Dar chiar Quintilian (I 6, 34) pusese în chestiune, dând tocmai exemplul lui *lucus,* legitimitatea etimologică prin antifrază. Îşi face astfel drum, printre grămăticii latini, ipoteza că *lucus* derivă de la *lucere,* nu din cauza absenţei, ci chiar din cauza prezenţei luminii. Această posibilitate este prezentată de Servius ca opinie a altcuiva, pe care el nu o împărtăşeşte, şi, mult mai târziu, de către Isidor din Seviglia ca ipoteză opusă celei tradiţionale şi tot atât de legitimă". În ambele cazuri luminozitatea lui *lucus* este raportată la natura sa *religioasa,* nu propriu-zis la strălucirea care luminează a zeilor, ci la lumina făcliilor culturale. Amintind semnificaţia originară a lui *lucus* ca „luminiş" şi posibilitatea ca desimea şi întunericul să fie referitoare la acelea legate de *silva,* se poate probabil

presupune că lumina lui *lucus* este lumina blândă a unei poieni din pădure.

Dar ceea ce contează pentru tema noastră este că dublul raport al lui *lucus* cu lumina *şi* cu întunericul este luat ca temă de speculaţia etimologică a grămăticilor romani. Tot la nivel lingvistic (şi, mai precis, în domeniul retoricii) se pot de altminteri aduce şi alte mărturii ale conştiinţei acestui dublu raport. Un prim exemplu ne este oferit de un oximoron: Virgiliu, care foloseşte adesea cuvântul *lucus* mai ales în semnificaţia lui religioasă, scrie*: „Nulii est certa domus, lucis habitamus opacis”* (Aen. 6, 673) – „nimeni n-are o locuinţă sigură, locuim prin poieni umbroase”. Pe lângă acest oximoron (care nu este propriu-zis oximoron, pentru că *lucus* nu este însăşi *lux),* găsim apoi o *figura etyimologica* ce trimite la complicatul raport al lui *lucus* cu lumina şi cu obscuritatea: Cato povesteşte *(R. rust.,* 139) că nu e permis *conlucare* („să răreşti”) un *lucus,* decât după un sacrificiu însoţit de o formulă rituală. Ceea ce ne interesează aici, făcând abstracţie de semnificaţia istorico-religioasă a acestei interdicţii, este expresia *lucum conlucare.* Este vorba de o figură etimologică de tip singular, pentru că *lucum conlucare* nu înseamnă nicidecum a face *lucus-n*| să fie ceea ce este el în esenţa lui, ci, cu totul

311 K.

Cf. Charis, I 276 K.; Diomed. I 462 K.; Don. IV 402 K.: Pomp. V 228 K., V 260 K. şi V

Servius*: „Lucus* *autem* ***dicimr quod non*** *luceat,* ***non quod sâni ibî lumina causa religionis, ut quidam volunt”* (Ad Aen. I, 441, p. 144 T.-H.). Isidor*: „Lucus est locus*** *densis* ***arboribus saeptus, solo lucem detrahens. Potest el a*** *coiiliicendo* ***crebris luminibus dici, quae ibi propler religionem*** *gemilium cultumque fiebant”* **(Orig. XIV 8, 3 o Cf. şi XVII, 6, 7).**

128

dimpotrivă, a-l distruge în esenţa lui. *Lucus conlucatus* nu mai este un *lucus,* adică un *Lichtung,* ci o pajişte goală şi arsă de soare în care raportul dintre

lumină şi obscuritate, măsura echilibrată din care vieţuieşte el, s-a pierdut iremediabil.

3. Lichtung, afi-aici şi a fi [Dasein şi fiinţă], nimicul şi diferenţa

Există un pasaj în care Heidegger aminteşte cuvântul latin *lucus* şi etimologia lui tradiţională: „Noi concepem /…/ un umanism de o specie aparte. Cuvântul sfârşeşte prin a fi o denumire de genul *lucus a non lucendo* (PW 94, it. 112 – 113). La prima vedere exemplul pare să fie pur întâmplător: dat fiind că Heidegger s-a declarat contrariu umanismului ca fenomen al metafizicii antropocentrice şi subiectiviste, poziţia lui poate fi definită „umanistă" numai răsturnând complet semnificaţia obişnuită a cuvântului. Deci un umanism prin antifrază, aşa cum *lucus,* potrivit etimologiei tradiţionale, derivă prin antifrază de la *lucere.* Dar chiar faptul că poziţia lui Heidegger nu este pur şi simplu „umanistă" (nu ar fi o depăşire, ci o simplă răsturnare a metafizicii, sau chiar o opoziţie internă) trebuie să ne dea de gândit. La aceasta se adaugă şi faptul că cuvântul *lucus* în semnificaţia lui originară corespunde perfect germanului *Lichtung* care este tocmai de aceea un cuvânt-cheie (dacă nu chiar *cuvântul-cheie)* al gândirii lui Heidegger. Luând în considerare aceste două date, se poate foarte bine presupune că Heidegger nu citează expresia *lucus a non lucendo* ca pe un exemplu pur întâmplător: ea pare să aibă mai degrabă un raport mai profund cu „umanismul de tip singular" al lui Heidegger. Acest umanism, în cazul în care am voi să păstrăm termenul, nu se referă atât la om şi, oricum, nu, desigur, la omul ca „stăpân al fiinţării" *(OW* 90, it. 108) şi deci şi al luminii ca claritate simplu-prezentă şi garantată a vizibilităţii, ci dimpotrivă, la esenţa omului ca ec-sistenţă istorică (*geschichtliche Ek-sistenz)*. Însă esenţa omului astfel înţeleasă este o locuire, o adăpostire în *Lichtung-ul* fiinţei. Omul nu e stăpân al luminii, ci în esenţa sa, stă în raport cu luminozitatea *Lichtung*-ului. De altfel, expresia *lucus a non lucendo* face aluzie la faptul că *Lichtung-ul* fiinţei nu e o pură claritate deja dată, ci stă într-un raport

esenţial şi totodată problematic cu obscuritatea, la fel ca şi latinescul *lucus.* Aşa că este vorba, prin urmare, să luăm în considerare raportul ec-sistenţei umane cu *Lichtung-xA* şi esenţa problematică a *Lichtung-ului*

129

Însuşi ca *lucus a non lucendo* (două aspecte care, învederat, sunt legate între ele).

Deja deschiderea *(Erschlossenheit) Dasein-ului* fusese numită de Heidegger, în *Sein und Zeit, Gelichtetheit* („a fi – iluminat") sau chiar *Lichtung: Dasein-ul,* „ca fapt-de-a-fi-în-lume", este luminos *[gelichtet]* în sine însuşi, nu primeşte lumină de la o altă fiinţare, este el însuşi *Lichtung* [Chiodi: iluminare] *(SZ*133, it. 120); „fiinţarea care poartă numele de *Da-sein* este luminare *[Gelichtetheit]* a *Dasein-uM,* nu e o forţă sau sursă ontic prezentă a unei clarităţi *(Helligkeit)* care, împrăştiind, ar apărea intermitent în această fiinţare" *(SZ* 350 [it. 523], cf. şi *SZ* 147, **[it.** 230 – 31] şi *SZ,* 170 [it. 266]). *Dasein-ul,* prin urmare, este „iluminat" nu de lumina unei alte fiinţări, ci în fiinţa lui însăşi. *Dasein-ul* este fiinţarea ontologică; el, adică, e deschis faţă de propria lui fiinţă şi a fiinţei fiinţării neconforme cu sine, deoarece pentru *Dasein* ea provine, în propria-i fiinţă, din această fiinţă însăşi. Raportul cu fiinţa constituie esenţa *Dasein-nXVIx* şi de aceea face cu putinţă şi ca *Dasein-ul* să-şi pună – în formă preontologică – chestiunea fiinţei. Acea *Gelichtetheit* a *Dasein-ului,* apertura sa, este „viziunea ontologică" a omului ca existent. Ea se articulează ec-static ca temporalitate (cf. SZ408, it. 607).

Aşadar, deschiderii „luminate" *(gelichtet)* a *Dasein-ului* îi corespunde istoria *(Geschichte* în sensul de *Schickung,* „destinare", şi de *Geschick,* „destin") „luminatoare" *(lichtend)* a fiinţei12. *Lichtung* este în acelaşi timp *Lichtung* al fiinţei şi *Lichtung* al *Dasein-uhxi,* ca raport la fiinţă, este locul însuşi al advenirii" acesteia din urmă: acel „aici" *[Da]* din *fiinţa-aici (Dasein)* este *Lichtung-ul fiinţei (*cf. *PW* 69 – 72, it. 89 – 92). *Lichtung-ul* nu e nicidecum un loc oarecare din locuirea umană, 13 nici

12 După *Sein und Zeit* Heidegger observă cuvântul *Lichtung* (prin care desemnase apertura *Dasein-ului* pentru fiinţa însăşi (cf. PW 76 – 7, it. 95 – 96). Aceasta poate fi explicat, într-o primă aproximare, prin deplasarea accentului de către Heidegger, după a sa *Kehre,* de la analitica ontologico-existenţială la reamintirea istoriei fiinţei: în raportul Dasew-fiinţă, care constituie „lucrul" în sine al gândirii lui Heidegger, accentul este mutat de la *Dasein* la fiinţă. Este vorba însă de o explicaţie ce ne face să riscăm să înţelegem *Dasein-ul* şi fiinţa ca pe două fiinţări ce stau una alături de cealaltă, lucru cu care s-ar pierde tocmai esenţialul, şi **anume** faptul că fiinţa nu e o fiinţare şi că *Dasein-a*| nu e o fiinţae printre atâtea altele, ci se raportează, în fiinţa lui, la fiinţa însăşi.

* S-a tradus cu *advenire* subst. it. *avvento* care presupune o venire-aici, venire-la, venire-către, ceea ce este altceva decât *survenirea* propriu-zisă a fiinţei în *Dasein.* Considerăm că termenii *advenire* şi *advenientă* sunt foarte potriviţi pentru a traduce locurile respective din *Sein nud Zeit* de M. Heidegger în care filosoful se referă la faptul Dasem-ului de a avea apertura către sine şi către fiinţa propriu-zisă. (n.t.)

„Cf. de ex. SG 146: „Întrucât suntem destinaţi de către fiinţă, înăuntrul destinului fiinţei, noi stăm, şi chiar din cauza esenţei noastre, într-o *Lichtung i* pădure sacră / a fiinţei. Dar nu stăm acolo nicidecum în această Lichtung/ pădure sacră/, ca cineva care a nimerit în ea din întâmplare, fără să fi

retragerea *(Entzug)* a fiinţei ca raportare de sine *(Bezug)* la *Dasein* – aşa ceva este survenirea *Lichtung-ului* – este ceva inesenţial pentru fiinţa însăşi 14: *Lichtung-ul* este mai degrabă locul coapartenenţei dintre fiinţă şi *Dasein:* istoricitatea epocală a celei dintâi şi apertura extatică a celui de-al doilea nu numai că-şi corespund, dar sunt „unul şi acelaşi lucru" *(das Selbe).*

Însă omul, a cărui esenţă se odihneşte în existenţă ca fapt-de-a-fi-în-lume, se găseşte mai întâi de toate într-un

raport „existentiv” cu fiinţarea. Ce rol are, în aceasta, raportul lui cu fiinţa? „Dincolo de fiinţare, dar nu rupt de ea, ba chiar în strânsă legătură cu ea, aici se descoperă un Altul. În mijlocul fiinţării în totalitatea ei, domină *[wesi]* un loc deschis. Se află *[ist]* o *Lichtung* (Chiodi: o iluminare). Aceasta, gândită pornind de la fiinţare, este mai fiind* decât orice fiinţare. Acest Centru deschis nu este, prin urmare, înconjurat de fiinţare; dimpotrivă, tocmai acest Centru [deschizător-luminător: *lichtende Mitte]* este cel care – ca şi nimicul, abia cunoscut – înconjoară orice fiinţare” (41, it. 38). *Lichtung-ul* este, ca şi nimicul, diferenţ de orice fiinţare şi, ca şi fiinţa, „mai fiitor” * decât orice fiinţare. *Lichtung-ul* nu e numai locul *Schlickung-ului,* al destinării din partea fiinţei, ci şi locul *Nichtung-ului,* al „nimicizării” ** din partea nimicului (cf. *PW* 112 – 4, it. 128 – 30). Acestea două sunt, pentru Heidegger, „unul şi acelaşi” lucru. *Nichtung,* într-adevăr, nu este nici *Vernichtung* („anientizarea”), nici *Verneinung* („negaţia”); este mai degrabă o „suspendare” care în acelaşi timp trimite, în chip „înstrăinător” [„extraniant”] *(befremdlichl),* la fiinţare (cf. *WM* 34, it.34): *Nichtung-ul Lichtung-ului* oferă loc de joc fiinţării. Dar dacă gândirea uită nimicul, fiinţările vor fi neapărat rigidizate în obiecte şi fiinţa lor va fi atunci concepută ca prezenţă constantă şi, deci, ca ceva vădit şi neproblematic. Numai cu ajutorul *Nichtung-ului* nimicului este deschis un acces la fiinţă fost chemat *iunangesprochent,* ci stăm în ea ca cei reclamaţi / *în Anspruch genommen I* de către fiinţa fiinţării”.

14 Cf. de ex. SG 157: „Destinul [*Geschick]* al fiinţei rămâne în sine istoria esenţială [*Wesensgeschichte* J a omului occidental, în măsura în care omul istoric [*geschichtlich*] serveşte [*gebraucht ist*] pentru acea locuire care e o construire a *Lichtung-nhn* [pădure sacră] a fiinţei, întrucât e retragere *[Entzug]* destinată [*geschickhafi*] fiinţa este în sine deja raport [*Bezug*] la esenţa omului”.

— Vom traduce, pe parcursul lucrării de faţă, termenul italian *essente* prin *fiind* (substantivat sau nu, după caz) sau *fiitor;* pentru a-l deosebi de *ente* (fiinţare) –

(n.t.).

„Neantificazione”, deosebit de „armientamento”. (n.t.)

131

ca „altceva” decât fiinţarea: „Numai în noaptea cea clară 5 a nimicului angoasei se petrece apertura originară a fiindului ca atare: care este fiind – şi nu nimic” (*WM* 34, it. 34). Nimicul, ca nimic din ce e fundul, e orizontul neobiectivabil, obscuritatea din *Lichtung,* şi doar în ea fiinţarea poate să apară.

Gândind *Lichtung-xx*| ca scenă a fiinţării, trebuie însă să adăugăm că originara negativitate a esenţei sale, deşi face posibilă, doar ea, manifestarea fiinţării, exclude în acelaşi timp o iluminare totală: „Locul deschis în mijlocul fiinţării, *Lichtung-ul* [Chiodi: iluminare], nu este niciodată un decor imobil, cu cortina constant ridicată, în care se desfăşoară reprezentaţia fiinţării” (*H42/* it., 39).

Posibilitatea, niciodată garantată dinainte, de a surprinde cu privirea fiinţarea se întemeiază pe imposibilitatea de a îmbrăţişa cu privirea *Lichtung-ul* însuşi: acesta din urmă, ca orizont de vizibilitate a fiinţării, nu este el însuşi o fiinţare care să vină în lumină; din acest punct de vedere el este şi rămâne ascuns, (cf. de ex. *VA, IZZ,* it. 164 şi *SD* 76 – 79, it. 179). Acest lucru poate fi lămurit, chiar dacă numai aproximativ, printr-o imagine: *Lichtung-ului,* scenă a fiinţării, îi aparţine un fundal obscur care nu poate ajunge niciodată să fie luminat.

De fapt nici metafizica luminii nu ia în considerare niciodată altceva decât fiinţarea (fiinţa, adică lumina, rămâne negândită şi este de-a dreptul prezentată ca de la sine înţeleasă: cf. *WM* 7, it., 3 – 4). Dar dacă metafizica tradiţională a luminii va fi depăşită prin *Lichtung-ul* lui Heidegger, faptul că acesta din urmă nu este niciodată o fiinţare care iese la lumină nu trebuie să excludă ca el să se anunţe într-un fel şi ca gândirea să poată să-l privească – pe el, singur şi, desigur, nu ca şi cum ar fi o fiinţare. Putem începe să lămurim diferenţa dintre perspectiva heideggeriană şi cea metafizică în felul următor: pe scena

Lichtung-ului nu apare, desigur, niciodată altceva decât fiinţarea; reprezentarea metafizică se opreşte în acest punct; reamintirea heideggeriană, în schimb.

15 A se reţine această expresie oximoronică (de hölderliniană amintire.cf. *Heimkunft,* v. 1). Gândirea lui Heidegger, reamintind *Lichtung-ul* ca *lucus a nou lucendo,* se află în mod necesar croită pe un limbaj oximoronic ce denumeşte simultan lumină şi întuneric (vezi şi mai sus, „lumina obscură"). Despre noapte ca „noapte clară" cf. şi VA 195, it. 135: „Noaptea însăşi e umbra, acel întuneric *[jenes Dtmkle*] care nu poate deveni niciodată beznă propriu-zisă [*Finsternis],* deoarece ca umbră rămâne pururea în intimitate cu lumina şi proiectată de ea". Umbra nu este, prin urmare, „simpla absenţă a luminii", ci este „mărturia manifesta, chiar dacă misterioasă, a luminării *(Lechten)* ascunse" (H 104, nr. 13, it. loc, nr. 13)

132

se referă şi *Lichtung,* desigur nu ca obiect imediat al vederii, ci ca orizont.16

Cum se anunţă fiinţa în *Lichtungi* Acel nimic care se desfăşoară în el „ca altceva decât fiinţarea este vălul fiinţei" *(WM* 51 / it. 54); în *„Lichtung* [Vattimo: apertura] se desface acel văl care ascunde fiinţa esenţială [*dos Wesende]* a oricărui adevăr şi care face să apară vălul ca ascunzător" (VA 29, it. 19). Ceea ce apare în *Lichtung* este întotdeauna doar o fiinţare (cf. *PW* 75, it. 95) – prezentă nu poate fi decât o fiinţare – şi totuşi fiinţarea care apare trimite, ca *fiindcă,* la fiinţă; fiinţa însăşi desigur nu apare, nu iese niciodată la lumină, dar se anunţă ca diferenţă faţă de fiinţarea ce apare – „manifestarea" ei se petrece întotdeauna numai ca „manifestabilitate" diferită de fiind: „fiinţa se sustrage în timp ce se descoperă în fiinţare" (311, it. 314). Ceea ce Heidegger descrisese deja ca pe o „suspendare" *(schweben-lasseri)* dinspre partea fiinţei ca nimic de felul fiindului (cf. *WM* 32, it. 32) este acum lămurit ulterior ca „luminătoare menţinere în sine *[Hehten des Ansichhalten]" (H* 311, it. 314) a fiinţei ca diferenţă faţă de fiinţare. Diferenţa, gândită pornind de la fiinţare, e

un nimic: ea nu apare nici ca o fiinţare, nici ca o deosebire între două fiinţări. Diferenţa este acel nimic care „suspendă" orice aparentă identitate a fiinţării, întrucât indică domeniul esenţial al ivirii ei, *Lichtung-ul,* pe care ea însăşi este aceea care îl dezvăluieşte (cf. *US*126, it. 107).17

16 A vorbi de „orizont" poate fi uşor deviant, dacă orizontul e gândit „pornind de la obiecte" şi de la reprezentarea noastră [Verstellen] şi numai în vederea obiectelor şi a reprezentării noastre" (G 37), fără ca „să fie încă deloc experiat ceea ce face orizontul să fie ceea ce este el" *ibidem).* Orizontul conceput numai în vederea fiinţării „nu este decât faţa întoarsă spre noi a unui deschis ce ne înconjoară" *(ibidem):* scena luminătoare a UcA/wig-ului, pe care are loc pentru noi reprezentarea fiinţării, e înconjurată de o pădure mai mare şi mai întunecoasă, adică de un ţinut care cuprinde în acelaşi timp *Lichtung-ul şi pe noi.* Tocmai de aceea Heidegger alege cuvântul „ţinut" *(Gegend)* sau vechiul *Gegnet* în sensul de „întindere continuă care, cuprinzând orice lucru, se deschide, în aşa fel încât în ea deschisul e ţinut *[gehalten]* şi împins *[aiigehalten]* să lase să apară fiece lucru în tihna sa" (G 40). Despre ţinut ca *Lichtung* vezi şi în continuare.

17 Exact aşa cum se întâmplă vorbind despre „orizont" (vezi nota precedentă), la fel a vorbi despre „diferenţă" poate duce la riscul de a rămâne într-un cerc de reprezentări metafizice, fiindcă fiinţa ca diferenţă faţă de fiinţare este în fond întotdeauna determinată pornind de la fiinţare, chiar dacă pe cale negativă („prin diferenţă"). Din cauza aceasta Heidegger, la sfârşitul itinerariului său de gândire, pare să-şi ia adio şi de la diferenţă ca şi „configurare metafizică" (SD 36, it. 136) şi în acelaşi timp de la fiinţă, pentru a se referi la *Ereigriis.* Cu toate că această luare de rămas bun comportă acum renunţarea la depăşirea metafizicii şi deci acea „lăsare a metafizicii, prin a o remite către ea însăşi [*vom Ubenvinden abzulassen urni die Metaphysik sich selbst zu liber lassen*]" (SD 25, it. 126), „sarcina gândirii" rămâne

însă permanent aceea de a cerceta „ne-spus”-ul din metafora metafizică a luminii: rămâne „de întrebat ce anume vrea să spună, fără ca însă să poată deocamdată acest lucru, trimiterea metaforică la lumină” (SD 50, it. 150); *Lichtung-ul.* ca acel „negândit” din metafizica luminii, rămâne însuşi „lucrul” *(Sache)* al gândirii.

133

Ca diferenţă care suspendă, ca „luminătoare menţinându-se în sine”, fiinţa este” E7 io%r]” (H 311, it. 314): fiece lume de fiinţări apare din când în când, totdeauna numai „pornind de la *Lichtung-ul* epocal al fiinţei” *(SG* 143). Esenţa epocală a fiinţei desfăşoară epocile istoriei (*Geschichte)* în care ea se dă *(schickt sich)* retrăgându-se în acelaşi timp: „Ce se întâmplă *[geschiecht]* în istoria *[Geschichte]* fiinţei? […]. Nu se întâmplă nimic, se întâmplă întâmplarea *[das Ereignis ereignet]*. Începutul – consumând *[austragend] Lichtung-ul [lucus-uy* – îşi ia rămas bun” *(N* II485).

4. Lumina întunecată. Natura şi sacrul

Până acum am interpretat *Lichtung-ul* lui Heidegger ca pe un *lucus a non lucendo* mai alestinând cont de acea *retragere de sine a fiinţei (Entzug),* retragere care este în acelaşi timp *raport (Bezug) cu Dasein-ul şi diferenţă faţă de fiinţare.* Deşi fiinţa continuă să fie gândită şi la Heidegger prin imaginea luminii, nu este vorba totuşi de o totală luminozitate, de o claritate deja dată, prezentă în mod constant şi permanent disponibilă, ca în cazul tradiţionalei metafizici a luminii; nu e vorba de o lumină orbitoare, ci mai degrabă de o lumină obscură, în sensul unei lumini care are un raport esenţial cu obscuritatea. Esenţa *Lichtung-n\m,* care se opune explicit luminii” din metafizica tradiţională, se îmbogăţeşte apoi cu conotaţii ulterioare cu ajutorul „convorbirii gânditoare” pe care Heidegger o are cu acea „zicere poetică” a lui Hölderlin. Ajunge astfel să devină cuvânt o experienţă poetico-gânditoare a *Lichtung-ului* care se referă la zone de experienţă ale *naturii* şi ale *sacrului.*

În poezia *Andenken* [Reamintire], Hölderlin exclamă:

Es reiche aber.
Des dunklen Lichtes voii.
Mir einer den duftenden Becher…”

propusă de Gianni Vattimo).
* „Întinde-mi-s-ar cupa / umplută cu lumină / umbrită şi parfum”.
134
ontologia
Heidegger comentează metafora vinului ca lumină obscură într-un pasaj pe care-l reproducem în întregime pentru că poziţia lui Heidegger faţă de metafizica luminii se află exprimată aici într-un mod deosebit de clar:
„Lumina întunecată nu neagă claritatea *[Klarheit]*, ci mai degrabă excesul de Sicar *[Helle]* pentru că acesta, cu cât e mai clar, cu atât mai sigur împiedică vederea. Focul cu prea multă flacără nu numai că orbeşte ochiul, dar strălucirea excesivă înghite şi tot ceea ce se arată şi e mai întunecată decât întunericul. Simpla licărire pune mai degrabă în primejdie orice reprezentare *[Darstellen]*, pentru că ea, prin felul cum apare scânteietoare *[Scheineri]*, poartă cu ea aparenţa *[Anschein]* de a garanta, singură, vederea. Poetul cere darul luminii întunecate în care licărirea e atenuată. Dar această atenuare nu slăbeşte lumina din licăr. De fapt întunecatul deschide aici apariţia *[Erscheinen]* a ce mai ascunde şi, totodată păstrează ocrotindu-l, acel altceva care este ascuns în ceva. Obscurul îi păstrează luminozităţii plinătatea a ceea ce poate ea să dea prin apariţia ei strălucitoare. Lumina obscură a vinului nu te face să-ţi pierzi cumpătul, ci îl ridică dincolo de acea simplă aparenţă [*Schein]* de claritate care este proprie şi lucrurilor ce pot fi calculate prozaic, în înălţimea şi în acea vecinătate a ceea ce e mai sus *[in die Hohe und Nähe des Hochsten].* Astfel cupa plină nu are nici efectul de a zăpăci mintea. Nu trebuie să ne facă să devenim beţi *[betrunken]*, ci îmbătaţi / *trunken I.* […] îmbătarea ne înalţă în acea limpiditate luminoasă în care se deschide profunzimea

ascunsului şi în care obscuritatea se lasă să apară *[ercheint] ca soră a luminozităţi?”* (*EH,* 110 – 20).

„Lumina obscură” este aici opusă excesului *[Übermafi]* de strălucire, „excesivei luminozităţi” *[übergrofil* pe care o putem foarte bine identifica cu luminozitatea totală a metafizicii luminii. Acel *über* din respectivul exces este în sine *hybris*, aroganţă a strălucirii care „poartă cu sine aparenţa de a garanta, ea singură, vederea”: orizontul obscur al *Lichtung Ulni* este neglijat cu totul în metafizica luminii, sau, altfel spus, nimicul este uitat în favoarea fiinţării (cf. ***WM22 – 3,*** it. 19 – 20).

Iiybris-ul este o violare a măsurii, un *iibermafi,* o „lipsă de măsură”: dar în ce constă măsura? Trebuie ea gândită ca un concept absolut sau mai degrabă ca un raport relativ, dat fiind că are de a face cu lumina obscură, altfel spus, cu lumina şi cu întunericul în acelaşi timp? Este dată ca o unitate exterioară sau mai curând trimite la esenţa însăşi a

135

omului? Aceste întrebări găsesc un răspuns în comentariul heideggerian la unele versuri din poezia lui Hölderlin *Li lieblicher Blăue… n* Ek-sistenţa omului, modalitatea lui de a „locui poetic” este, după Heidegger, o „măsurare” *[Vermefien]* a „dimensiunii” *[Dimension]* care i-a fost atribuită *[ziigemefien],* adică acel interval dintre pământ şi cer (cf. *VA* 188 şi urm., it. 130 şi urm.) 19. Măsura pentru a măsura omul (prin care se înfăptuieşte modul său de a locui poetic) este felul în care zeul ce rămâne necunoscut se descoperă în ceea ce e străin de sine, în cer: „Felul cum apare Dumnezeu prin intermediul cerului constă într-o dezvăluire care lasă să se vadă ceea ce se ascunde, dar îl lasă să se vadă nu întrucât încearcă să smulgă ceea ce este ascuns din ascunderea sa, ci numai întrucât păstrează ascunsul în ascunderea sa” (*VA* 191, it. 132.). Această ascundere-dezvăluire, pe care am mai întâlnit-o ca retragere a fiinţei ca diferenţă faţă de fiinţare (altfel spus, ca particularitate a *Lichtung-ului,* adică a acelui *lucus a non lucendo* al locuirii omeneşti), constituie

acum măsura locuirii poetice a omului: o măsură care nu este dată nemijlocit şi disponibilă de îndată, tocmai pentru că nu e o modalitate deja lămurită şi sigură, ci trimite la jocul de lumină şi obscuritate, joc în care esenţa *(Wesen)* a omului ca adăpostire în *Lichtung* este cu necesitate implicată: *nulii est certa domus, lucis habitamus opacis*. În limbajul lui Hölderlin: nu există, pe pământ, o măsură, pentru că pământul în esenţa lui e

„Necunoscut e Domnul?
Sau e la vedere ca cerul? Asta
Eu, mai degrabă, cred. Asta-i
El plin de merit, dar poetic.
18*… Ist unbekannt Gott?*
Ist ei offenbar wie der Himmel? Dieses
Glaub lich cher. Des Menschen Maas ist's. măsura omului.
Voii Verdienst, doch dichterisch, wohnet locuieşte
Der Mensch aufdieser Erde (vv. 29 – 33) Pe-acest pământ.

19 Această opoziţie dintre pământ şi cer fusese deja numită de Heidegger „opunere" *[Gegeneinande?"]* a luptei originare dintre „Pământ" şi „Lume" (H 43, it. 40). Astfel de luptă nu e jocul dintre lumină şi obscuritate, dintre dezvăluire şi ascundere în deschisul *Lichtung-ul\u* [Chiodi: iluminare] şi Pământul nu este, cu siguranţă, închisul, corespunzător ascunderii. […] Lume şi Pământ sunt permanent, şi în virtutea esenţei lor înseşi, în opoziţie şi în luptă *[streitig und streilbar).* Numai ca atare ele îşi iau locul în lupta dintre *Lichtung* [Chiodi: iluminare] şi ascundere *(ibidem.)* Lupta dintre cer şi pământ (sau, în Holzwege, dintre Lume şi Pământ) trimite aşadar la esenţa „conflictuală" [strittig] a *Lichtung-ului.* Nu este vorba însă numai de o opoziţie între două elemente, ci de un aspect al unei cvadruple opoziţii, anume aceea a „tetradei" *[Geviert],* a cărei unitate este faptul „iluminam" al lumii (cf. *VA* 173, it. 121 şi *VA, 26%,* it. 189: „Întâmplarea *[Ereignis] Lichtung-ului* [Vattimo: locul deschis] este lumea". Dar, înlăunfrul „simplităţii" Tetradei, *Lichtung-ul*

ca joc de lumină şi umbră trimite în mod primar la cer, aşa cum vom vedea imediat; în această privinţă vezi şi VA 171, it. 118: „Cerul e cursul soarelui, fazele lunii, strălucirea stelelor, anotimpurile anului, *lumina zilei şi amurgul ei, întunecimea şi luminozitatea nopţii,* timpul favorabil şi timpul neprielnic, mersul şi adâncimea albastră a eterului" (zbl. mea)

determinat de locuirea poetică şi „dătătoare de măsură" *[mass-nehmend]* a omului, locuire care, în acelaşi timp, ţinteşte spre cer. „Dar cerul nu e doar pură lumină. Splendoarea înalturilor lui este în sine întunecimea adâncului lui care adăposteşte totul sub el. Albastrul adânc al blândului azur ceresc este culoarea profunzimii. Splendoarea cerului este răsăritul şi coborârea amurgului, care pune la adăpost [*birgt]* tot ce se poate da spre a fi cunoscut. Acest cer este măsura" *(VA* 195, it. 135). Faptul că ek-sistenţa omenească ar fi poetică întrucât consistă în această luare-a-măsurilor *[Mafi-nehmeri|* determină ulterior esenţa omului ca fiind o locuire în *Lichtung*. Într-adevăr, „dimensiunea" şi „măsura" (cele două cuvinte-cheie ale studiului*… dichterisch wohnet der Mensch… […poetic locuieşte omul…]* pot fi considerate ambele ca încercări ulterioare de a elucida unele trăsături esenţiale ale *Lichtung-ului:* dimensiunea ca fiind „deschisă-luminată" *[gelichtet] (VA* 189, it. 131/20, ca loc al intervalului, altfel spus, ca un nume nou pentru diferenţă, al cărei raport cu *Lichtung-ul* a mai fost deja amintit; măsura ca dezvăluire *(Entbergeri)* care trimite în acelaşi timp la o ascundere *(Verborgenheit).*

E cu putinţă să determinăm mai bine locul – care nu poate fi niciodată îmbrăţişat cu privirea – al acestei dezvăluiri care are loc prin ascundere? Heidegger îl descrie în felul următor: „Tot ceea ce, în cer şi apoi sub cer şi pe pământ, străluceşte şi înfloreşte, răsună şi înmiresmează, urcă şi se apropie, dar şi ceea ce se îndepărtează şi cade, ceea ce se tânguie şi tace, ce păleşte şi se întunecă" *(VA* 194, it. 134). Descrierea corespunde

perfect cu ceea ce suntem obişnuiţi să numim „natură”. Dar „natură” nu înseamnă aici „un domeniu anume al fiinţării” (EH 56), ci se referă la fiinţa însăşi. În cuvântul „natură” (din latinescul *nascor)* mai există o urmă din grecescul oiaiocare la origine însemna „venirea la lumină *[Hervorgehen]* şi răsărirea *[Aufgehen],* deschiderea *[Sichb ffiieri]* care răsărind revine *[zurückgent]* în acelaşi timp prin venirea sa la lumină *[Hervorgang]* şi astfel se închide din nou în ceea ce, periodic dă-n prezenţă *[gibt die Anwesung]* o fiinţare [*Anwesendes]” (ibidem).* Gândită greceşte, *physis* este o răsărire care în acelaşi timp trimite la o închidere de sine, o dezvăluire de sine care are nevoie de ascundere (cf. *VA* 263, it. 186); la aceasta se referă fragmentul 123 din Heraclit: *physis chriptestai phílei,* în traducerea heideggeriană: „Dezvăluirii îi place să se ascundă” (VA 262, it. 185). *Physis,* gândită în greceşte, corespunde *Lichtung-ului*

211 Despre raportul dintre dimensiune ce se măsoară în diametru *(durchmefibare Dimension)* şi *Lichtung,* cf. şi SD 15 şi urm., it. 144 şi urm. şi SD 73, it. 174

lui Heidegger, adică lui *lucus a non lucendo: „Physis* este ivirea *Lichtung*-ului [luminişului] cu lucirea lui şi, în acest fel, a vetrei şi a adăpostului luminii” (EH 56).

Ca denumire pentru fiinţa însăşi şi nu pentru o porţiune a fiinţării, *physis* este viaţa însăşi în sensul verbului grecesc *fy|v,* care „denumeşte ivirea în deschisul-luminător *[in das Lichte]” (VA* 266, it. 187). Tot aşa, prefixul a – nu este un simplu întăritor (= mult), ci „înseamnă purul a face-să-se-ivească” *(ibidem).* Heidegger aminteşte în această privinţă adjectivul i; a8 eoc pe care Pindar îl foloseşte pentru locuri sacre din natură (munţi, pajişti şi maluri ale unui fluviu): „Acele locuri sunt deosebit de sacre, deoarece se ivesc exclusiv prin faptul că lasă să apară ceea ce străluceşte” *(ibidem). Lichtung,* ca şi *lucus,* este acel *Onschaft,* „localitatea” care adună laolaltă acele locuri *(Orie).*

A voi să etichetăm drept „panteism” această experienţă poetico-gânditoare a *Lichhmg-ului* – „natură” şi „loc al sacrului” – ar fs nepotrivit fie şi prin faptul că natura astfel experiată este „deasupra zeilor *[über die Golter],* cum spune Hölderlin2 şi cum subliniază şi Heidegger”:

„Ea, „cea puternică”, are în propria-i putere alt lucru decât au zeii: numai în ea, pentru că este *Lichtung (lucus),* orice lucru poate să fie prezent” *(EH* 59). Tocmai în acest sens natura este sacră: „Sacrul este esenţa naturii. Aceasta din urmă, ca luminare de ziuă, îşi dezvăluie esenţa ei prin faptul deşteptării” *(ibidem).*

Lichtung-ul aste dimensiunea sacră a faptului de a da-prezenţă (*Anwesenlassen)* (o dare-de-prezenţă care este o dezvăluire-prin-retragere): 22

21 *Jetzt aber tags! Ich harrt undsah es kommen, Und was Ich sah, das Heilige sei mein Wort. Denii sie, sie selbst, die alter dam die Zeiten Und liber die Golter des Abends und Orients is.*

Die Nahir ist jetzt mit Waffenklang cracht...

(Wie wen/i am Feiertage... / Precum în zi de sărbătoare/, w. 19 – 23)

22 Această experienţă poeticogânditoare a sacrului prezintă, desigur, multe asemănări e mistica şi cu teologia negativă (cf. ŞI SD 51, it. 151) care, de altminteri cunosc şi ele metafoi luminii obscure. Însă şi mistica, potrivit lui Heidegger, rămâne, în modul de a-şi reprezenta lucrurile

Ceea ce e foarte sus, dincolo de lumină *[über dem Lichte]* este însuşi *Lichtung-ul* [luminişul sacru] *[lucus-ul]* ce-şi trimite razele. Printr-un cuvânt vechi al limbii noastre germane materne noi numim pura luminozitate *[das reine Lichtende],* care, doar ea singură dispune *[einrăumt],* adică, în cazul de faţă, acordă, deschisul pentru fiece spaţiu de timp *[Zeittraum], die Heitere,* dimensiunea senină. Ea este în acelaşi timp limpezimea *(claritas)* în a cărei luminozitate se odihneşte tot ceea ce este clar, înălţimea *(serenitas)* în al cărei joc vibrează tot ceea ce este liber. Dimensiunea senină *[die Heitere]* păstrează şi

ţine totul sănătos şi teafăr *[heil\.* Dimensiunea senină salvează *[heilt]* în chip originar. Ea este sacrul *[das Heilige]* (EH 19).

Faptul că *Lichtung-ul,* prin calitatea sa de a fi sacru, este „dincolo de lumină" înseamnă că şi el este „mai originar" decât lumina însăşi: „Nicidecum nu e lumina *[Lichi]* cea care creează originar *Lichtung-ul* Mazzarella: rariştea/; dimpotrivă, cea dintâi, adică lumina *[Licht],* îl presupune pe acesta din urmă, adică *Lichtung-ul* [Mazzarella: rariştea] (ED72, it 173)

5. Lichtung şi „ne-ascundere".

Heidegger încearcă să depăşească tradiţionala metafizică a luminii nu pur şi simplu refuzând metafora prin care aceasta a gândit fiinţa, adevărul sau zeitatea, ci mai curând aprofundând-o: dacă fiinţa şi fiinţarea supremă, zeitatea, au fost gândite, metaforei luminii, ca o prezenţă constantă, Heidegger se întoarce către *Lichtung,* adică spre acea dimensiune originară şi conflictuală a cărei luminozitate e definită de către obscuritatea orizontului care o înconjoară, ascunde şi protejează *(birgt).* Mai originar decât lumina fiinţei este, pentru Heidegger, *Lichtung-ul* întâmplării fiinţei *(Seinsgescheheri),* adică acea retragere *(Entzug)* a fiinţei ca raport *(Bezug)* la esenţa omului şi diferenţă *(Differenz)* faţă de fiinţare; mai originar decât lumina divinităţii este, pentru Heidegger, *Lichtung-ul* ca ceea-ce-ascunde-şi-ascunde *(entbergend-verbergende)* a dimensiunii sacrului.

Dar în ceea ce priveşte lumina adevărului? Mai este şi în acest caz *Lichtung-ul* o dimensiune mai originară, înăuntrul căreia, numai, se poate da ceva de natura adevărului? Da, şi chiar într-un sens şi mai profund decât cel al luminii fiinţei şi al luminii lui Dumnezeu, deoarece esenţa

Însăşi a adevărului ca *aletheia,* ca venire din ascundere în ne-ascundere, cu alte cuvinte ca o venire-la-lumină care e în raport esenţial cu obscuritatea, este esenţa *Lichtung-ului* însuşi.

Încă din *Sein und Zeit* Heidegger interpretează cuvântul grecesc *aletheia* ca „termen ce exprimă privarea" *(SZ* 222, it. 339), adică îl interpretează ca *a-letheia,* ca *Unverborgenheit,* „ne-ascundere" care în acelaşi timp trimite la ascundere, la *Lethe.* Ca urmare, esenţa adevărului (care în cuvântul „adevăr", *Wahrheit,* rămâne acoperită) este exprimată în primul rând de starea-de-deschis *(Erschlossenheit)* a *Dasein-ului,* de faptul său de a-fi-iluminat, şi în al doilea rând de starea-de-a-fi-descoperit *(Entdeckheit)* al fiinţării, de faptul-ei-de-a-veni-la-lumină.

Erschlossenheitul Dasein-ului şi *Entdecktheitul* fiinţării sunt mai apoi numite de Heidegger şi (respectiv) *Offendstândigkeit,* „starea-de-a-fi-deschis", şi *Offenbarkeit,* „starea-de-manifestare" (cf. *WW* 11 şi urm., it. 15 şi urm.). Sunt două momente cooriginare şi reciproce ale unui unic fapt: *Dasein-ul* e deschis *(qffenstăndig)* întrucât se lasă atras de fiinţare, adică întrucât se deschide experienţei; fiinţarea e manifestă *(offenbar)* întrucât e accesibilă *Dasein-ului,* adică întrucât i se arată. Dar *Offenstăndigkeit* şi *Offenbarkeit,* ca determinări *esenţiale,* trimit ambele către un al treilea: deschisul *(das Offene) Lichtung-ului.* Apertura *Dasein-ului,* întrucât e o lăsare-de-a-fi-atras" *(Sicheinlassen)* de către fiinţare, este în esenţa sa o „lăsare-de-a-ţi *(Seinlassen)* a fiinţării" *(WW* 15, it. 22); de aceea, aici nu este vorba numai de o relaţie ontică, ci de un raport ontologic: ca lăsare-cfe-a. /j, „faptul – de-a selăsa-atras" nu se referă numai la fiinţare, ci, dimpotrivă, în primul rând, la fiinţă, adică „la deschis şi la deschiderea acestuia, în care fiecare fiinţare ajunge a se găsi, adusă, ca să spunem aşa, de către deschiderea însăşi. Acest deschis a fost conceput de către gândirea occidentală la începutul ei ca *ta aletheia,* ne-ascunsul" *(WW* 16 / it. 22 şi urm. /) în care, doar, ceva se poate da: această dimensiune de referinţă este *Lichtung-ul* fiinţei. „Numele acestei *Lichtung [*Galimberti: lumină] este *aletheia" (WW29,* it. 47).

Lichtung este, mult mai mult decât *Wahrheit* („adevăr"), „traducerea" propriu-zisă a lui *aletehia* ca

dimensiune a ne-ascunderii care se produce pornind de la ascundere: o experienţă care a dat tonul gândirii primilor *sophoi* greci.23 Dar pentru a putea traduce cuvântul *aletheia,* în

23 Despre această experienţă a esenţei ambivalenţe a lui *aletheia* (care nu e pură lumină, ci trimite în acelaşi timp la obscuritate) se mai poate găsi încă o urmă şi în mitul platonic al peşterii: „acest «mit» poate fi în general construit ca mit al peşterii numai pentru că e încă de la început

toată pregnanţa lui, cu *Lichtung,* trebuie să ţinem seama de anumite lucruri. Deşi *Lichtung-ul* e localitatea, dimensiunea survenirii adevărului *(Wahrheitgeschehen)* ca *Anwesengeschehen* – fapt al ajungerii-la-prezenţă –, el nu trebuie însă să fie gândit ca un loc deja dat: el păstrează mai degrabă semnificatul verbal de *lichten,* este prin urmare faptul-de-a-se-deschide al unui deschis. La aceasta se adaugă raportul esenţial dintre obscuritate şi lumină (dintre ascundere şi dezvăluire), deoarece *Lichtung*-ul se referă la o ajungere-în-lumină pornind de la o obscuritate ireductibilă ce protejează, ascunde şi înconjoară (adică, într-un cuvânt, *birgt).* Amândouă aspectele pot ajunge să fie gândite prin expresia *lucus a non lucendo,* considerată nu atât în sensul derivării etimologice, cât mai degrabă în acela al originii esenţiale a lui *lucus;* cele două condiţii pe care Heidegger le pune *(VA* 265, it. 187) pentru a-l putea înlocui pe *to me dinoupote* (ceea ce nu apune niciodată”) din fragmentul 16 al lui Heraclit cu expresia *to aeiphion* („ceea ce răsare totdeauna”) – expresie care apoi este tradusă cu *Lichtung* – sunt acelaşi sub care noi putem gândi *Lichtung*-ul ca *lucus a* non *lucendo:* trebuie să gândim *lucus* pornind de la obscuritate *(lucus a non lucendo)* şi în sens verbal *(lucus a non* lucendo).

Metafora luminii, tipică metafizicii, se dovedeşte inadecvată să exprime esenţa Z, /de «g-ului chiar şi când lumina lumina nu este gândită ca o claritate deja dată şi permanent disponibilă, ci ca o luminare: de fapt,

„luminarea-deschidere” *[Lichten]* nu este o pură împrăştiere de lumină *[Erhellen]* şi luminare *[Belichten]*” *(VA* 269, it. 190): ea poartă şi către deschis *(bringt ins Freie) 1** şi aceasta nu în sensul că ea ar pune ceva deja prezent într-un loc liber *(frei),* ci în sensul că *Lichtung-ul* însuşi este deschiderea deschisului liber şi luminos al survenirii adevărului ca survenire a prezenţei. *„Lichten,* iluminarea-deschidere, este astfel, mai mult decât simplul fapt dea se lumina *[Erhellen],* şi mai mult şi decât a da spaţiu liber unui lucru *[Freilegen].* Luminarea-deschidere este acea producere *[Vorbringen]* ce gândeşte-unificând în libertatea deschisului ***[ba-****Freie],* este o îngăduire a prezenţei” *(VA* 268, it. 189*); „Lichtung-ul* [Vattimo: „locul deschis] nu numai că face să devină luminos ceea ce e prezent, dar înainte de toate îl adună la un loc şi îl adăposteşte *[birgt]* conducându-l în prezenţă” *(VA* 270, it. 190).

determinat şi de acea experienţă fundamentală, evidentă pentru greci, a lui *aletheia,* cu alte cuvinte a dezvăluirii fundului (PW 33, it.55).

24 Tocmai în sensul acestei „purtări în deschis, în spaţiul liber” (*Ins-Freie-Bringen)* libertatea *(Freiheii)* este, pentru Heidegger, „esenţa [*Wesen)* a adevărului” (WW 13 şi urm. Jt. 18 şi urm.) ca **apertura** a *Dasein-ului* pentru deschis. Despre raportul I/e/» u «g-libertate cf. şi VA 28 – 9, it. 19.

141

Gândirea care reaminteşte *Lichtung-ul* ca *aletheia*, ne-ascundere, „depăşeşte” metafora adevărului din metafizica luminii gândind-o „mai originar”, altfel spus, readucând-o la originea ei esenţială negândită. De aceea, *„Aletheia,* stara-deneascundere, starea-de-a fi-dezvăluit *[Unverborgenheit]* în sensul *Lichtung-uM,* al luminişului Deschisului, nu poate fi făcută să coincidă cu adevărul *[Wahrheit].* Mai degrabă, numai *Aletheia,* starea-de-dezvăluire gândită ca *Lichtung,* este aceea ce acordă *Igewährеri]* posibilitatea adevărului *[Wahrheit].* Aceasta pentru că adevărul însuşi, la fel ca şi fiinţa şi gândirea,

poate fi ceea ce este numai în elementul I/e/rtM «g-ului, al luminişului Deschisului" *(SD* 76, it. 177) 25: *aletheia,* starea-deneascundere, este astfel „mai mult" decât adevăr, deoarece deschide, ca *Lichtung,* dimensiunea în care, şi numai în care, ceva cum este adevărul se poate da.

A considera *Lichtung-ul,* adică *aletheia* în sensul său originar, ca un *lucus a non lucendo* înseamnă a evidenţia semnificatul obscurităţii, adică al misterului *[Geheimnis].* Acesta nu e nici „un mister anume", nici pur şi simplu o limită, ci „acel unic mister (ascunderea ascunsului) care în general pătrunde şi stăpâneşte ca atare fiinţa-în-deschis a omului" *(WW* 21, it. 33 – 4). Ca dimensiune care străbate şi domină existenţa umană, misterul este însă şi sursa oricărei dezvăluiri: el „ne cheamă [în ceea-ce-este] de-gândit", nefiind „nimic altceva decât ceea ce constituie fiinţa *[das Wesende]* a ceea ce noi încercăm să sugerăm prin termenul *„die Lichtung"* [Vartimo: locul deschis]" *(VA* 272, it 191 – 192). Tocmai întrucât e ascuns, misterul rămâne „ceea ce eliberează" *(VA* 29, it. 19), deoarece ţine în păstrare orice posibilitate de ulterioare dezvăluiri. Veşmântul omenesc ce-i este conform este „deschiderea pentru mister" *(G* 24): disponibilitatea de a ne lăsa atraşi de ceea din când în când ne vine în întâmpinare.

Misterul este numit de Heidegger şi „non-esenţă" *[Un-wesen]* a adevărului ca a sa „esenţă preesenţială *[vorwesendes Wesen]" (IVW21,* it. 34). Fiindcă misterul pătrunde şi domină *Lichtung-ul,* omul se mişcă în acesta din urmă ca în „rătăcire *[in der Irre]" (WW24/* it. 38), în sensul că el este întotdeauna în drum către adevăr şi că orice dezvăluire implică o ascundere (fie ea „anterioară", fie „contemporană"). *Lichtung-n* adevărului este astfel pătruns şi dominat de o dublă ascundere: „Adevărul este-prezent *[west]* tocmai ca el însuşi, în măsura în care tăgăduirea-ascunzătoare *[das verbergende Verweigem],* ca refuz *[Versagen]* conferă

s Fraza centrală a acestui fragment lipseşte, desigur dintr-o nebăgare de seamă, în traducerea italiană citată.

fiecărui *Lichtung* [Chiodi: iluminare] provenienţa sa constantă; şi ca simulare / *Verstellen I* îi atribuie acestuia iremediabila prezenţă a rătăcirii" (//43, it. 39 – 40). Pentru a sublinia acest raport esenţial al ne-ascunderii cu ascunderea, Heidegger afirmă îndrăzneţ până la urmă: „Adevărul, în esenţa sa însăşi, este ne-adevăr" *(ibidem}, 26* lucru care a fost mai apoi reformulat de el în termenii *urm & tori: Lethe* este „inima lui *aletheia" (SD* 78, it. 179). – 7

6. împrejurimea Lichtung-u/u/ *şi căile [Holzwege] ale interpretării*

Până aici am încercat să schiţăm unele trăsături esenţiale ale *Lichtung-ului* lui Heidegger ca *lucus a non lucendo* luând în considerare câmpul metaforic al luminii şi al întunericului. *Lichtung-ul* lui Heidegger ne-a apărut ca o tentativă de „depăşire" a metaforei metafizice a luminii, adică de a o gândi în mod mai originar, deoarece *Lichtung-ul,* cu esenţa sa verbală şi ambivalenţă, este dimensiunea cea mai originară înăuntrul căreia, numai, poate străluci lumina fiinţei, lumina sacrului şi lumina adevărului.

Însă vocabulele *Lichtung, lichten* nu aparţin numai câmpului semantic al luminii (acest raport, dimpotrivă, nici nu este imediat evident), ci şi lexicului obişnuit al silviculturii, lucru pe care deocamdată aproape nici nu l-am luat în considerare. În unul dintre ultimele sale studii, Heidegger susţine de-a dreptul că verbul *lichten,* la care substantivul *Lichtung* trimite, înseamnă „a face *licht"* („«luminos», dar şi «rar»)" mai mult în sensul de „a face uşor (*leicht)",* adică liber şi deschis, decât în acela de a „face clar *(hell)*" (cf. *SD* 72, it. 172). Prin aceasta el vrea, desigur, înainte de toate să sublinieze „deosebirea dintre *Lichtung,* rarişte.

'6 Heidegger adaugă: „Afirmaţia că esenţa adevărului este non-adevărul nu vrea /…/ să însemne că adevărul este în fond falsitate" (H 43, it. 39); non-adevărul fundamental, autentic, ca mister care pătrunde, stăpâneşte şi „îndrumă pe cale" *(be-wegt)* este altceva decât falsitatea, e un fenomen cu mult mai originar la atare el este desigur şi

condiţia ontologică a posibilităţii falsităţii şi a oricărui ne-adevăr «ontic», prin care obscuritatea *Lichtung-ului* ar sfârşi nu numai prin a înconjura lumea, ci şi prin a o înghiţi. Depăşirea heideggeriană a metafizicii luminii în sensul unei reamintiri a iie/irm/g-ului, care nu e propriu-zis o opoziţie la metafizica „iluministă" în sensul obscurantismului, riscă în acest fel primejdia de a fi rău înţeles – sau voit răstălmăcit – chiar în acest sens.

Chiar în legătură cu perplexităţile exprimate în nota anterioară e interesant de reţinut că Heidegger a reluat şi tratat, la puţini ani după aceea, această afirmaţie: nu Actrie. ci x l T es e inima ce nu tremură" din *aletheia* lui Partnenide.

143

şi *Licht,* lumină" (SD 72, it. 173) şi deci şi deosebirea dintre a sa „metaforă a *Lichtung-uM"* şi metafora metafizică („platonică") a luminii: „Nicio înfăţişare *[Aussehen]* fără lumină – aceasta o ştia până şi Platon. Dar nu există nicio lumină */Licht/* şi nicio luminozitate */Hellel* fără *Lichtung"* (SD 74, it. 174). Această deosebire constă şi în faptul că metafizica luminii a susţinut întotdeauna un „extraordinar primat al «vederii» (SZ 171, it. 267), în timp ce Heidegger sfârşeşte prin a sublinia din ce în ce mai des *auzirea* ca trăsătură esenţială a gândirii sale reamintitoare (cf. US 175 – 6, it. 13940): astfel *„Lichtung-ul* [Mazzarella: răritura] (deschisul) este liber nu numai pentru luminozitate şi întunecime, ci şi pentru. ecou şi pentru stingerea lui, pentru orice sunet şi pentru încetarea lui" (SD 72/it. 173). Chiar şi denumirea de „loc al tihnei *[Ori der Stilleţ (SD* 75/, it. 175) pentru *Lichtung,* trimite la „sunetul liniştii *[Gelăut der Stilleţ (US* 30, it. 41 şi *US* 215 – 16, it. 170), „acea adunare printr-o chemare tăcută" *(US* 215, it. 170) care este esenţa limbajului *(Wesen der Sprache)* ca limbaj al esenţei *(Sprache des Wesens).*

Chiar apartenenţa *Lichtung-ului* la câmpul semantic al silviculturii (fapt pe care Heidegger îl subliniază în opoziţie cu metafora metafizică a luminii) trimite la conexiunea L/creng-limbaj-hermeneutică28.

Am văzut că *lucus-ul,* cu desimile şi întunecimile lui relative, e definit în opoziţie cu *silva* care îl înconjoară. Acelaşi lucru e valabil şi pentru *Lichtung*: „Luminişul din pădure *[Waldlichtung]* e experiat prin contrastul cu pădurea acolo unde este ea deasă, numită în limba germană mai veche *Dickung* (desişul pădurii)" (SD 72, it. 172). Pădurea poate fi văzută, ca să spunem pentru început, ca o imagine pentru *Geworfenheit* („starea-de-a-fi-aruncat") a *Dasein-ului,* adică pentru ireductibilitatea acelui orizont întunecat pe care orice experienţă omenească îl implică. Gândirea care are loc aici nu e niciodată obiectivare exterioară, pentru că gânditorul este deja dintotdeauna cuprins în fiinţă. Starea de conştientă a faptului de a fi implicat ontologic determină chiar noul mod în care chestiunea fiinţei este pusă în *Sein und Zeit:* cu ajutorul întrebării asupra existenţei. În această operă este vorba în acelaşi timp de un *Aufleckerung (SZ* 22, it. 47) care fluidizează din nou în relaţii şi raporturi ceea ce metafizica rigidizase în substanţe, adică ceea ce gândise pornind de la un

28 Pentru o lectură a lui Hidegger orientată către problemele limbajului şi ale hermeneuticii vezi Gianni Vattimo, *Essere, storia e lingtiaggio în Heidegger,* Edizioni di „Filosofia". Torino. 1963. mai ales pp. 105 – 197. O posibilă reelaborare şi dezvoltare a instanţei hermeneutice a lui Heidegger trebuie apoi văzută în filosofia, acum deja clasică, a lui Hans Georg Gadamer.

loc ce nu era *Lichtung,* ci o pădure împietrită de fiinţări fără viaţă, fixate ca fiinţări şi negândite ca fiinţânde.

O gândire care să fie conştientă de implicarea ontologico-existenţială nu oferă niciun punct extern de observaţie, stabil şi sigur, dar este în schimb marcată de o esenţială stare-de-a-fi-pe-drum (*Weghaftigkeit).2"* Ce aspect au căile unei gândiri de felul acesta şi în ce raport stau cu pădurea şi cu *Lichtung-ul.*

Holz este un cuvânt vechi pentru a spune pădure. În pădure *[Holz]* există cărări *[Wege]* care, adesea acoperite cu ierburi, se întrerup pe neaşteptate în desiş. Se numesc *Holzwege.* […]. Tăietorii de lemne şi pădurarii le cunosc bine. Ei ştiu ce anume înseamnă „să te găseşti pe o cărare care, întrerupându-se, te abate din drum" *[aufeinem Holzweg zu sein]* (H 3, it. 1).

Holwege, însă, nu sunt cărări rătăcitoare *(Irrwege),* într-un sens negativ al cuvântului, şi nici cărări fără ţintă. Ele chiar au o ţintă: inima codrului, acolo unde se întrerup."1 Această inimă a codrului nu e decât *Lichtung-ul* Nu e vorba de o ţinută exterioară, de un loc îndepărtat ia care ajungi după ce ţi-ai lăsat domiciliul propriu, ci de un loc dintotdeauna apropiat şi pe care totuşi (îl zăreşti numai arar şi pe neaşteptate, pătrunzând în inima pădurii.

Deşi gândirea lui Heidegger e o cale, nu este vorba de o „cale către…", ci de o „cale în… calea în: *[in die]* vecinătatea fiinţei" *(PW93/* it. 111). Aceasta înseamnă în primul rând că omul se află dintotdeauna, în esenţa sa, în raport cu fiinţa: mişcarea este aici nu atât o deplasare, cât o aprofundare". În al doilea rând, drumul, ca „drum în…" nu este aici ceva neesenţial, ca un simplu mijloc pentru ajungerea la o ţintă; mai degrabă

„Ne gândim mai ales la titlurile scrierilor heideggerien: *Holzwege, Unterwegs zur Sprache, Wegmarken.* Despre „natura-de-a-fi-pe-drum" a gândirii hermeneutice a lui Heidegger ca „topologie a fiinţei", cf. Otto Poggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers,* Neske, Pfullingen 1963.

„Cf. epistolarul dintre M. Heidegger şi P. Chiodi, traducător italian al lui *Holzwege* (menţionat de Chiodi în *Presenlazione* la M.H., *Sentieri interrotti,* cât., pp. IX-XI). Chiodi relatează între altele: „Heidegger a respins (la data de 29 ianuarie 1963) *Sentieri senza meta [*Cărări tară ţintă] (ca posibilă traducere italiană a titlului, pentru că, tocmai, *Holzweg* are o ţintă, şi mai precis, inima pădurii, acolo unde e codrul des *(Holz)".*

11 Cf. US 199, it. 157: „Drumul ne face să ajungem7

ge/a «geH/ la ceea ce ne cheamă *Ibelangtl,* şi în cuprinsul căruia noi deja suntem. Ce nevoie mai este, atunci, ne-am putea întreba, de un drum care să ne conducă într-acolo? Răspuns: pentru că acolo, unde noi deja suntem, suntem în aşa fel încât în acelaşi timp nu suntem acolo, deoarece încă nu am ajuns acolo propriu-zis *Ierlangt),* ceea ce reclamă *Ibe-langtl* esenţa noastră.

145

ţinta este, ca să zicem aşa, în drumul însuşi: „Ceea ce rămâne constant în faptul-de-a-gândi este drumul" (US 99, it. 91). Aceasta trimite la apartenenţa esenţială a drumului la ţinut *(Gegend)* „care de aceea se şi cheamă astfel, pentru că deschide şi oferă *Igegnetl* ceea ce trebuie să fie gândit de gândire. Gândirea se menţine în acea împrejurime parcurgându-i căile. Aici calea face parte din ţinut" (US 179, it. 141).32 *Mişcarea [Bewegimg]* înţinut trimite la Bewgtingulţinutului, adică la natura sa de a deschide căi. Căile sunt deschise „rărind" pădurea, care ajunge astfel să fie *gelichtet;* această deschidere şi liberare este o altă imagine pentru *Lichtimg-ul* însuşi în multiplele sale aspecte – ca proces de a rări, de a face liber şi a lumina şi ca aparţinere deopotrivă la lumină şi la întuneric, la dezvăluire şi la ascundere: „Spus în mod aluziv, ţinutul *[Gegend],* întrucât este ceea-ce-pune-în-întâmpinare *[das Gegnende],* este *Lichtung* [crâng sacru] deschizător *[fi-eigebend]* în care ceea ce este luminat *[das Gelichtete]* ajunge la loc liber ***[ins*** *Freie]* împreună cu ceea ce se ascunde. Acest mod de a închide – care e-deschizător *[das Freigebend-Bergende]* al ţinutului este acea mişcare de îndrumare-pe-cale *[Be-wegung]* în care se dau căile *[Wege]* ce fac parte din ţinut" *(US* 197/ it. 155/).

Ţinutul „îndrumător-pe-cale" *(be-wegend)* al *Lichtung-ului,* în măsura în care e „împletire de relaţii în care noi înşine ne găsim deja implicaţi" (US 242 – 3, it. 190) este o nouă descriere a ceea ce Heidegger mai expusese până acum sub titlul de „cerc hermeneutic". Gândirea nu trebuie să facă abstracţie de această „întretăiere", nici să încerce a o depăşi, ci trebuie să înveţe

a-şi găsi locul în ea, a se situa înăuntrul ei *(ibidem).* Chiar în legătură cu cercul hermeneutic se spusese: „Faptul important nu este de a ieşi afară din cerc, ci de a sta înăuntrul lui în mod corespunzător" *(SZ* 153, it., 240). Aceasta are loc în măsura în care învăţăm să „locuim" în limbaj (cf. *US* 38, it. 46). De fapt caracterul fundamental al experienţei hermeneutice este lingvisticitatea ei: limbajul este aici „mijloc" nu atât în sensul de instrument, ci mai degrabă în acela de element, de dimensiune a interpretării şi a comunicării. Cercul hermeneutic este circumscris de limbaj: (Toate căile gândirii conduc, mai mult sau mai puţin perceptibil, într-un mod mai puţin obişnuit, prin interiorul limbajului" (*VA* 9/ it. *51).* În raportul nostru cu limbajul facem experienţa acelei implicări ontologice pe care se întemeiază cercul hermeneutic: „Noi nu putem circumscrie cu privirea limbajul *[das*

32 Cf. şi de ex. US 256 şi urni., it. 201 şi unu.: calea către limbaj ne duce în ţinutul limbajului, căruia noi şi drumul însuşi deja îi aparţinem.

146

Sprachwesen] pentru faptul că – putând a apune numai re-spunând acea Zicere originară *[indem wir die Sage nachsageri]* – intrăm înapoi noi înşine în cuprinsul acestei Ziceri originare" *(US* 265, it. 209/); „Noi putem asculta o atare Zicere [numai] pentru faptul că reintrăm în domeniul ei" *(US* 255, it. 200). Ca orizont care circumscrie şi care este dătător de posibilităţi, dar, în ceea ce-l priveşte, neputând fi niciodată circumscris cu privirea, limbajul însuşi, în esenţa sa *[Wesen],* este ceea ce „se desfăşoară" *[west]* în *Lichtung*: „Zicerea originară *[die Sage/]* domină şi compune în unitate libera întindere a acelei *Lichtung* [Caracciolo-Caracciolo Perottr rariştea luminoasă] *(US* 257, it. 202) care este scena prezenţei şi a absenţei.33

Ce trăsături are acea gândire care vorbeşte *[spricht]* în măsura în care corespunde *[ent-spricht] Lichtung-ului,* care reaminteşte *[andenkt] Lichtung-n\l* Nu este vorba de o explicitare, de o luminare totală, sau de a disloca

obscuritatea, fapt prin care s-ar pierde adevărul însuşi a ceea ce poate să fie luminat (acel *lucus conlucatus* nu mai este nicidecum un *lucust).* E vorba mai degrabă de o gândire înrudită cu acea zicere poetică „dătătoare de măsură" despre care deja ştim că „adună într-o unitate claritatea şi rezonanţa fenomenelor cereşti împreună cu obscuritatea şi tăcerea a ceea ce este străin" *(VA* 195, it. 135). Nu dislocă, ci mai degrabă păstrează obscuritatea care, dinspre partea ei, „păstrează luminozităţii *[dem Lichteri]* deplinătatea a ceea ce ea poate ea dărui prin apariţia ei strălucitoare" *(EH* 119).

La fel cum *metafizica luminii se înţelege pe sine ca „Aufklärung" („iluminare", „iluminism!!),* tot astfel gândirea ce reaminteşte *„Lichtung*-ul" *se înţelege pe sine însăşi ca „Erorterung"* („interpretare", însă literal, „situare"), în sensul unei conlocări *(Er-orterung).* Conlocarea „indică" şi „observă locul" *[Ori],* care, la rândul său, deoarece este „cel care adună, atrage la sine, păstrează ceea ce a atras la sine, nu însă în felul unui sipet, ci aşa fel încât să-l îmbibe cu propria sa lumină, dându-i astfel putinţa să se desfăşoare în adevărata sa fiinţă" *(US* 37, it., 45). Interpretarea, în măsura în care este *Er-orterung,* situează spusul în ne-spus. Făcând astfel, nu umbreşte spusul (nu este vorba aici de o opoziţie cu iluminismul în sensul obscurantismului!), ci dimpotrivă, îl luminează, chiar dacă într-un chip singular, adică situându-l în posibilitatea sa, cu alte cuvinte în acea

Cf. şi PW 70, it. 90: „Limbajul este acel ceea-ce-face-manifest-şi-ocultează *Ilichtend-verbegendel* venirea-în-întâmpinare a fiinţei înseşi" şi US 215, it. 170: „Zicerea originară */die Sagel* '1 dă pe „este", făcându-l prezent în deschiderea luminătoare */ in das delichte Freiel* şi în obscurităţile, imposibil de distins şi intrinseci putinţei naturii sale de-a-fi-gândit".

147

obscură dimensiune de referinţă care îl ocroteşte. Locul *[Ori]* al acestei „interpretări" *(Erorterung),* în care lumină şi întuneric se întâlnesc în acest fel, este *Lichtung-*

ul ca *lucus a non lucendo.*

148

Diego Marconi

WITTGENSTEIN ŞI ROŢILE CE SE ÎNVÂRT ÎN GOL

Prin anii 1930 – 1931, Wittgenstein a avut o „scurtă idilă cu verificaţionismul" 1; el a purtat discuţii destul de ample, cu Schlick şi Waismann, în privinţa principiului de verificare în formularea pe care i-o dăduse Schlick („sensul unei propoziţii este metoda verificării ei") şi a părut dispus să considere verificabilitatea unui enunţ drept criteriu al calităţii lui de a avea sens.2 Pentru a evita echivocurile, e bine să precizăm că verificaţionismul lui Wittgenstein nu presupune nici vreo adeziune la principiile şi la motivaţiile de fond ale programului neopozitivist, 3 nici vreo congenialitate mai profundă cu tematicile specific filosofice ale neopozitiviştilor, şi nici, mai ales, acele conotaţii epistemologice care caracterizau verificaţionismul Cercului de la Viena.4 Pentru Wittgenstein, a afirma că sensul unei propoziţii este metoda verificării ei nu echivala cu a delimita domeniul înzestrării cu sens în aşa fel încât să excluzi din el enunţurile a căror veridicitate sau falsitate nu era determinabilă prin metodele aflate în uz în ştiinţele empirice, şi mai ales în fizică; echivala, în schimb, cu a te întreba asupra *altor* procedee cu ajutorul cărora oamenii ajung să determine adevărul sau falsitatea enunţurilor de alt tip. Era vorba.

1 P.M.S. Hacker, *hisight andillusion,* Oxford University Press, Oxford 1972, p. 161.

2 Vezi referitor la aceasta *Ludwig Wittgenstein tind der Wiener Kreis* (= WWK), Suhrkamp Frankfurt, 1967, p. 47; *Philosaphische Bemerkungen* (= PB), Suhrkamp, Frankfurt 1964, par. 27.166 etc. Celelalte opere ale lui Wittgenstein citate aici vor fi abreviate după cum urmează: T = *Tractatus hgico-philosophicus* (este citată ediţia italiană, Einaudi, Torino 1964); *LM* = Moore, *G.E. Wittgenstein în 1930 – 33,* în *Philosopical Papers,* Allen *&* Unwin. London, 1959; *PhGr = Philosophische Grammatik.*

Blackwell, Oxford 1969; *BB = The Blue Book,* Blackwueli, Oxford 1958; *GM = Bemerkungen über die Gnmdiagen der Matheinatik* (e citată ediţia italiană, Einaudi, Torino. 1971); *I. SE = Lecturesand Conversations on Aesthetics, Psychology, Religious Belief (este* citată ediţia italiană, Adelphi, Milano 1967); *LFM = Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathemetics,* Harvester, Hassocks 1976; *Z = Zettel,* University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1970; *PU = Philosophische Untersuchungen, Suhrkamp,* Frankfurt 1969.

3 în 1929, Wittgenstein a scris de exemplu lui Waismann: „Să renegi metafizica! Ca şi cum *asta* ar fi ceva nou!" (citat în WWK, Prefaţă de B. McGuiness, p. 18).

4 De exemplu, în PB 166 Wittgenstein scrie: „Ceea ce datul imediat este pentru o propoziţie a limbajului comun care verifică, relaţia structurală aritmetică văzută este pentru ecuaţia pe care aceasta o verifică". Şi mai departe: „Cum anume este verificată o propoziţie, acesta e lucrul pe care-l spune ea. Confruntă generalitatea propoziţiilor propriu-zise cu generalitatea din aritmetică. E verificabilă, altfel, şi de aceea este o alta". Wittgenstein prin urmare face referire fie la un soi de „experienţă aritmetică" („a vedea" o relaţie structurală) care este evident altceva decât experienţa neoempirismului, fie în general, la o posibilitate de verificare în termeni neempirici, sau, oricum, neoperaţionişti, nici sensişti, nici finalişti etc.

149

În fond, de o articulare, cu ajutorul unor exemple specifice, a unei poziţii avansate încă din *Tractatus* (4.024), în termeni foarte generali şi epistemologic neutri: „A înţelege o propoziţie înseamnă să ştii ce se petrece dacă ea e adevărată". 5

Cu toate aceste precizări, acesta e un moment în care Wittgenstein înţelege să discute despre verificare şi în termenii propuşi de filosofii de la Viena. Şi tocmai în acest moment se întâmplă să folosească, de cel puţin patru ori, o expresie neobişnuită: „roţile ce se învârt în gol" *(leerlaufende Rader)* din titlul articolului cu care

contribuim noi aici. În primă aproximare, o «„roată ce se învârteşte în gol" este un enunţ ce nu poate fi verificat în niciun fel, şi de aceea nu are niciun *sens»* (*WWK,* p. 65, cursivul meu).

În unul din cazuri (*WWK,* p. 47) contextul în care expresia e folosită ne face să ne gândim că Wittgenstein ar considera-o pe gustul său; şi este cu siguranţă posibil ca el s-o fi „reinventat". Cu toate acestea, e interesant că o expresie aproape identică (*leergehende Nebenräder)* apare într-un text pe care autorul *Tractatus-uM* demonstrase că-l cunoştea în profunzime, şi anume *Introducere* la *Prinzipien der Mechanik* a lui Hertz.6

Hertz introduce această expresie în cursul unui atac îndreptat împotriva parţialei *redundanţe* a formulărilor uzuale din sistemului mecanicii. El se întreabă dacă sistemul mecanicii este suficient de parcimonios în ceea ce priveşte adăugarea de trăsături neesenţiale şi arbitrare la trăsăturile esenţiale ale naturii (care, în epistemologia lui Hertz, sunt oglindite în acea „imagine" care este un sistem ştiinţific). Iar răspunsul său este următorul: „Nu se poate nega că în multe cazuri forţele, pe care mecanica noastră le introduce pentru a trata probleme fizice, concurează numai ca angrenaje auxiliare ce se învârt în gol (*leergehende Nebenräder),* şi că se îndepărtează de eficacitate acolo unde este vorba să reprezinte *(darstellen)* fapte reale" (p. 14). Aceasta nu se constată în cazul relaţiilor mai simple, de care este istoriceşte legată originea mecanicii; însă, de cum se trece la mecanica cerească, deodată „forţele" încetează de a mai fi obiect de experienţă directă, ca să devină concepte auxiliare, introduse cu scopul de a permite derivarea unor experienţe viitoare (referitoare la localizarea corpurilor cereşti) din nişte experienţe trecute.

5 Cf şi *PB* 148 şi, apoi, *PU* 136.

6 H. Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik,* Leipzig 1894.

Contextul este aşadar cel al criticii, caracteristice lui

Hertz, la conceptul de forţă, considerat lipsit – în cele mai multe cazuri – de funcţie iconică, necorespunzând unor realităţi observabile, sau unor obiecte ale experienţei: în funcţie de formularea pe care o preferă el după caz. Nu intenţionez aici să analizez critica lui Hertz dintr-un punct de vedere al istoriei ştiinţei, şi nici măcar dintr-un punct de vedere epistemologic. Ceea ce mă interesează este numai sensul expresiei „angrenaj ce se învârte în gol”. Cu câteva pagini mai înainte de pasajul citat, Hertz susţinuse că gradul de adecvare al mecanicii în aplicarea ei la fapte era suficient ca să demonstreze că dificultăţile acestei ştiinţe nu puteau privi „acele conexiuni... care corespund unor conexiuni între lucruri” (p. 9), ci trebuiau să privească critic acele „trăsături neesenţiale” pe care mecanica *le adaugă* la elementele ei mult mai specificat iconice: deci *forma reprezentării (Form der Darstelhmg)* a mecanicii (p. 10). Supradeterminările şi contradicţiile pe care Hertz i le reproşează mecanicii sunt inerente aparatului ei conceptual nu în aspectele lui iconice, ci în aspectele lui arbitrare: autorul *Tractatus-ultti* ar fi spus că ele privesc ceea ce există ca arbitrar în simbolism. Forma reprezentării conţinutului mecanicii este, pe de o parte, parţial redundantă; şi, pe de altă parte, tocmai elementele redundante sunt puncte de confuzie conceptuală şi surse de contradicţii teoretice. Aceasta e valabil în special pentru conceptul de forţă, mai mult, pentru feluritele concepte de forţă: afară de cazurile cele mai simple, ele sunt constructe teoretice lipsite de corespondent faptic şi tocmai de aceea sunt susceptibile de a fi încărcate de valenţe teoretice obscure şi contradictorii: în acest sens, ele sunt „angrenaje care se învârtesc în gol”.

Expresia aceasta a lui Hertz trebuie să-l fi interesat pe Mach, care o citează7 în termeni foarte critici. Mach, de fapt, recunoştea o deplină valoare explicativă conceptului de forţă, şi imputa dificultăţile de care vorbeşte Hertz scăzutei precizii şi clarităţi ale primelor formulări istorice ale mecanicii. Teoria ştiinţei a lui Mach este mai articulată decât aceea a lui Hertz: pentru Mach,

interpretabilitatea directă a unui concept teoretic în termeni de date de observaţie nu este o condiţie necesară a legitimităţii ei ştiinţifice. Raportul cel mai semnificativ nu e acela dintre anumite concepte şi date ce ţin de observaţie, ci mai degrabă dintre grupuri de concepte (scheme conceptuale alternative şi date ale observaţiei. Desigur, în cadrul unei scheme conceptuale fiecare element teoretic trebuie să

E. Mach, *Die Mechanik în Ihrer Entwiklung Historisch-Kritisch Dargestellt,* 1883, tr. it Boringheri, Torino 1977, p. 274.

151

Îndeplinească o funcţie şi în acest sens trebuie „să se angreneze" cu celelalte concepte; nu se cere totuşi ca el să „oglindească" individual fapte, aşa cum voia Hertz. Conceptele newtoniene de spaţiu, timp şi mişcare absolute se cer eliminate din mecanică nu numai pentru că fac referire la nişte fenomene, *în principiu* neobservabile, la nişte „entităţi ideale non-cognoscibile pe cale experimentală" (p. 246), îi nici doar pentru că se poate dispune de scheme conceptuale alternative, mai simple, dotate cu aceeaşi putere explicativă şi lipsite de conceptele „suspecte" (p. 249), ci, mai ales, pentru că aceste concepte constituie nişte apendice moarte în interiorul schemelor înseşi care le includ. Ceea ce serveşte, în respectivele scheme, la organizarea de date desprinse din observare nu se foloseşte de conceptele „absolute" şi întrebuinţarea care li se dă acestora nu are a face cu organizarea de date. Timpul absolut, de exemplu, adică timpul înţeles ca independent de orice schimbare, nu poate fi folosit, prin definiţie, în reprezentarea mişcării fizice, adică a mişcării ce poate fi atestată empiric, sau, altfel spus, a mişcării atunci când ea este dată în relaţie cu alte mişcări, faţă de care ea este certificată ca atare şi măsurată; timpul absolut este introdus ca să sporească cu o „semnificaţie intuitivă" rău înţeleasă conceptul de timp fizic. Însă nexul conceptual între timp absolut şi timp relativ din fizică este străin experienţei; astfel încât timpul

absolut nu e o entitate a cărei postulare să fie cerută de o anumită reprezentare a datelor, ci un simplu apendice metafizic al unui sistem de reprezentare.

Se vede, aşadar, că Mach are o teorie a sa în privinţa „roţilor ce se învârt în gol", care însă nu coincide cu aceea a lui Hertz. Pentru Hertz, o „roată care se învârteşte în gol" e un concept gol din punct de vedere al observaţiei; pentru Mach, redundanţa e caracteristică unor concepte lipsite de funcţiune explicativă, exprimate prin termeni care intervin numai în enunţuri neverificabile, sau, dacă intervin în enunţuri verificabile, le sunt perfect superflui acestor enunţuri. Acest mod de a spune, în realitate, ascunde numeroase probleme. Deocamdată, însă, îmi e suficient să subliniez prezenţa unei tradiţii de gândire asupra unor elemente lingvistico-conceptuale ce pot fi caracterizate în chip variat ca redundante, neesenţiale, lipsite de conţinut observaţional, lipsite de putere explicativă, susceptibile de a fi eliminate din contextele descriptive, producătoare de enunţuri neverificabile etc; precum şi asocierea acestui mod de a gândi, la Hertz, cu expresia „roţi ce se învârt în gol".

Independent de problema filologică a eventualei filiaţii hertziene a acestei expresii, vom vedea acum dacă Wittgenstein se integrează în această tradiţie în ce priveşte *conţinutul* analizelor sale referitoare la

152

„Roţile ce se învârt în gol". La începutul lui *Philosophische Bemerkungen,* Wittgenstein pare a determina „roţile ce se învârt în gol" ca fiind „acele părţi ale limbajului nostru" care „sunt neesenţiale pentru reprezentare" PB 1); utilizând, între altele, exact aceleaşi cuvinte *(unwesentlich, Darstellung)* cu care Hertz îşi însoţea introducerea respectivei expresii. Dar într-o consemnare a unui interviu avut cu *Wiener Kreis,* din decembrie 1929 *(WWK,* p. 48), exemplul de „roată ce se învârte în gol" care este dat acolo pare a fi mai degrabă acela al unei propoziţii neverificabile (LIIN intervalele percepţiei lucrurile nu există"); şi, imediat după aceasta,

un alt exemplu – care pare să fie şi el un exemplu de „roată ce se învârte în gol” – trimite mai degrabă la ideea, destul de importantă, *de enunţ a cărui negare este un nonsens*. Încă ceva: în *Tezele* lui Waismann, net deosebite de convorbirile cu Wittgenstein, o „roată care se învârte în gol” este un element conceptual care nu are valoare descriptivă faţă de experienţa actuală, ci numai faţă de o experienţă posibilă: ipoteza existenţei unor obiecte – practicată în *Tractatus* e conservată, în alt sens, în *Bemerkungen* – conţine roţi ce se învârt în gol, pentru că obiectele nu sunt doar termenul percepţiei actualizate (nu sunt *sense data),* ci sunt concepute ca referind despre experienţe perceptive posibile; ele sunt, într-un anume sens, analogul obiectiv al dispoziţiilor. Avem prin urmare cel puţin patru caracterizări distincte de roţi ce se învârt în gol: elemente lingvistice neesenţiale reprezentării, enunţuri neverificabile, enunţuri a căror negare e un nonsens, elemente conceptuale lipsite de raportul cu experienţa actuală. Este comună acestor patru caracterizări ideea, deocamdată destul de vagă, a unui raport de „indiferenţă” cu experienţa: ori pentru că e vorba de elemente lingvistice sau conceptuale lipsite de o *reală* funcţie reprezentativă (neesenţiale pentru reprezentare) ca în primul caz, sau de funcţie reprezentativă *actuală* (ca în ultimul caz); ori pentru că e vorba de aserţiuni ce nu-şi pot găsi confirmare (al doilea caz); sau dezminţire (al treilea caz) în experienţă. „Roţile ce se învârt în gol” sunt indiferente faţă de modul cum stau lucrurile în realitate; întrucât limbajul are înainte de toate o funcţie reprezentativă – Wittgenstein cel din anii 1929 – 1931 se află încă din plin în această ordine de idei – roţile ce se învârt în gol sunt elemente lingvistice redundante. Din acest punct de vedere, introducerea acestui concept are efectul de a tempera optimismul cu care *Tractatus-ul* vorbise despre limbajul cotidian („toate propoziţiile limbajului nostru comun sunt de fapt, aşa cum sunt ele, în întregime ordonate din punct de vedere logic „– 5.5563). Wittgenstein spune într-adevăr: „Limbajul

nostru funcţionează bine, cu condiţia să i se înţeleagă

153

sintaxa / cf/ T 4.002/ şi *să se recunoască roţile ce se învârt în gol (WWK,* p. 48, cursivul meu).

Se pune însă imediat problema dacă „roţile ce se învârt în gol" n-ar putea fi şi *deviante,* în afară de faptul că sunt redundante. Deja ştim că ele trebuie să fie *recunoscute:* aceasta presupune că nu întotdeauna ele se prezintă ca atare, ci *par* să fie cu totul altceva, şi anume elemente lingvistice sau conceptuale „normale". Un enunţ cum este „pot doar să-mi amintesc" (WWK, p. 48) pare să descrie o condiţie ce ar putea să fie şi altfel (cum ar fi „nu pot să simt durerea în dintele lui"); un enunţ ca „în intervalele percepţiei lucrurile nu există" pare să vorbească despre experienţa noastră perceptivă etc. Dar, în realitate, aceste enunţuri sunt altceva decât ceea ce par. Primul nu descrie o situaţie suceptibilă de alternative, cel de al doilea nu spune nimic despre experienţa noastră perceptivă. Conceptul de „roată ce se învârte în gol" încorporează o nouă formă a disocierii aparenţă/ realitate8: aşa cum o roată ce se învârte în gol *pare* un angrenaj, dar, din ceea ce are un angrenaj îi lipseşte tocmai caracteristica constitutivă, adică faptul de a „angrena", tot astfel „roţile ce se învârt în gol" par să îndeplinească, în limbaj, o funcţie diferită de aceea pe care o îndeplinesc efectiv (în ipoteza că îndeplinesc vreuna).

E potrivit să punem în comparare această formă a disocierii cu cele care fuseseră acceptate în *Tractaţiis.* Aici disocierea intră fundamental şi înainte de toate în forma distincţiei russelliene între forma gramaticală şi forma logică a unui enunţ, pe care Wittgenstein şi-o însuşeşte (4.00031). „Limbajul travesteşte gândurile" (4.0002): adevărata identitate a expresiilor lingvistice este adesea mascată de forma lor gramaticală, îi revine analizei logice actul de a o recupera. E nevoie însă să distingem cel puţin trei moduri fundamentale în care forma gramaticală ocultează forma logică, şi corespunzător, trei sarcini ale analizei logice. Întâi de toate, analiza se aplică la enunţuri

şi expresii a căror *corectitudine* logică e mascată de o formă gramaticală deviată. Acesta este cazul enunţurilor care compun „limbajul nostru comun”: el este „în ordine aşa cum este”, dar nu este imediat evident; e sarcina analizei să reabiliteze limbajul cotidian, scoţând în evidenţă ordinea şi corectitudinea logică aflate „în spatele” haosului şi nonsensului gramatical.

Ceea ce rezultă din analiza logică, limitat la această primă datorie a ei, este de fapt o *traducere:* a enunţurilor naturale în enunţuri ale unui

8 Despre disocierea aparenţă-realitate şi „importanţa ei filosofică primordiala” vezi C. Perelman şi L. Olbrecht-Tyteca, *Trăite de l’argomentation,* P.U.F., Paris, 1958, trd. It. Einaudi, Torino 1966, pp. 437 şi urm.

limbaj artificial oarecare, capabil să exprime nemijlocit articularea logică pe care forma gramaticală naturală o maschează. De reţinut, în acest caz, că Wittgenstein nu a aderat niciodată la ideea, împărtăşită în diferite proporţii de Frege, de Russel şi de începuturile nepozitivismului, că ar exista, sau că ar putea fi alcătuit, un limbaj privilegiat, alternativ la limbajul obişnuit: un limbaj care ar fi în acelaşi timp absolut limpede şi absolut adecvat la reprezentarea realităţii. Pentru autorul *Tractatus-ului,* limbajul natural însuşi este limbajul privilegiat; iar aceasta se înţelege mai ales cu ajutorul analizei logice, care dezvăluie adevărata identitate a enunţurilor naturale. Traducerile artificiale, la care analiza logică reduce enunţurile naturale, nu aduce corective limbajului natural în privinţa imperfecţiunilor lui, ci îi constituie, ca să zicem aşa, *adevărul.* Prin această poziţie a sa, Wittgenstein se situează deci în cadrul acelui filon al tradiţiei metafizice occidentale (pentru care primul şi cel mai ilustru exponent a fost probabil Aristotel) care atribuie filosofiei rolul de a arăta adevărul sensului obişnuit şi al opiniilorlarg răspândite. Pentru această parte a tradiţiei metafizice, filosofia nu face decât să spună cu alte cuvinte ceea ce oamenii spun deja în chip natural. Expresia „cu

alte cuvinte" denunţă caracterul metafizic şi în cazul acestei poziţii: este vorba şi aici, ca şi în cazul metafizicii „corective", care se prezintă ca alternativă la sensul comun, de a ne exprima într-un limbaj căruia i se acceptă raportul privilegiat cu realitatea: un limbaj ce ar fi în chip intrinsec apropiat de lucruri, şi aderent la ele.

Dar, alături de această sarcină apologetică, analiza logică din *Tractatus* mai are şi o funcţie eliminatorie: ea serveşte şi la demascarea incorectitudinii logice din enunţuri aparent corecte, cum sunt cele ale metafizicii (4.003, 5.4733). În cazul acestor din urmă enunţuri, forma gramaticală ce le înrudeşte cu enunţuri descriptive maschează absenţa de funcţie descriptivă şi, în realitate, de orice funcţie. Acestea sunt enunţurile clasificate ca *unsining,* pentru reaua lor alcătuire sintactică şi/ sau semantică.

În al treilea rând, analiza logică se aplică la enunţuri care par a avea funcţie descriptivă, în timp ce funcţia lor reală nu este descriptivă. Aşa sunt, de exemplu, propoziţiile matematice (6.2) şi propoziţiile din logică (6.112, 6.14). Şi aici disocierea este între o aparenţă de sens şi o lipsă reală de sens; însă lipsa de sens (*Sinnlosigkeit,* nu *Unsinnigkeit) nu* e totuna cu lipsa oricărei funcţii în limbaj (şi aceasta pune însemnate probleme de coerenţă internă a *Tractatus-uM,* asupra cărora nu ne oprim

aici). A treia sarcină internă a analizei logice este deci aceea de a restabili autentica funcţie a acestor enunţuri în limbaj.

Analiza filosofică, cea căreia amintitele *Bemerkungen* îi atribuie sarcina de a identifica „roţile ce se învârt în gol", nu se identifică exact cu niciuna dintre cele trei forme de analiză logică prevăzute de *Tractatus* (sau, ca să fim mai precişi, nu moşteneşte cu exactitate niciuna dintre cele trei sarcini pe care *Tractatus-ul* le rezervă analizei logice). Observăm înainte de toate că, pentru autorul lui *Bemerkungen* şi interlocutorul lui Schlick şi Waismann, nu

numai că nu se dă un limbaj privilegiat, alternativ la limbajul comun, dar nu se mai dă niciun limbaj capabil să pună în evidenţă substanţială facultate de adecvare a limbajului comun. Wittgenstein polemizează deschis împotriva concepţiei potrivit căreia ar exista un „limbaj primar", care „exprimă ceea ce realmente ştim, altfel spus, fenomenele" *(WWK,* p. 45; vezi şi *PB* 1) 9; şi chiar dacă recunoaşte utilitatea unor limbaje artificiale pentru anumite scopuri, observă că „atunci când ajungem să tratăm stările de lucruri reale, se vede că această simbolică este destul de dezavantajată faţă de limbajul nostru real" *(WWK,* p. 46). „Esenţialmente, avem un singur limbaj, şi acesta este limbajul comun" (*WWK,* p. 45; aceasta e o poziţie nu diferită, ci diferit accentuată faţă de aceea din *Tractatus.* Acum Wittgenstein nu mai crede că limbajul comun ar trage profit din traduceri în limbaje artificiale; analizei nu-i mai este atribuit un rol de traducere, ci dimpotrivă, sarcina de a recunoaşte „roţile ce se învârt în gol".

Pe de altă parte, a identifica „roţile ce se învârt în gol" că sunt ca atare nu echivalează nici cu a le arăta reaua conformaţie sintactico-semantică (aceasta era cea de a doua sarcină a analizei în *Tractatus),* nici de a le recunoaşte adevărata funcţie, mascată de aparenta funcţie descriptivă (cea de a treia sarcină). „Roţile ce se învârt în gol" sunt redundante, e adevărat, ca şi propoziţiile metafizicii; însă redundanţa lor nu mai este interpretată în termeni logico-semantici, ci în termeni *epistemologici.* Nu mai este vorba de indiferenţă faţă de fapte prin lipsa de legături semantice între nume şi obiecte, sau de o formă logică identificabilă; este vorba de indiferenţa faţă de fapte prin imposibilitatea de a institui procedee de confirmare sau de dezminţire. Nu trebuie să ne gândim aici numai la procedeele de tip senzorial sau instrumental, în sensul operaţionalismului, ci la *oricare* procedeu cu ajutorul căruia

— Wittgenstein susţine că şi-a însuşit la timpul ei această idee, referindu-se probabil la vreo dezvoltare a

tezei potrivit căreia toate propoziţiile dotate cu sens sunt reprezentabile ca funcţii de adevăr ale unor propoziţii elementare, fiind acestea din urmă interpretate fenomenic.

156

adevărul sau falsul unui enunţ ar putea fi făcut să depindă de fapte, de orice fel ar fi ele. Pe de altă parte, „roţile ce se învârt în gol" nu sunt prezentate *(în această faza)* nici ca expresii dotate cu o funcţie în limbaj diferită de aceea aparentă, aşa cum sunt pentru *Tractatus* tautologiile şi propoziţiile matematice. „Roţile ce se învârt în gol" nu sunt, prin urmare, nici *sinnlos,* nici *unsining* în sensul *Tractatus-ului,* chiar dacă redundanţa le face să semene cu expresiile ce fuseseră definite ca *unsining,* şi chiar dacă, aşa cum vom vedea, într-o fază mai târzie a gândirii lui Wittgenstein, ele vor moşteni multe trăsături ale expresiilor *sinnlos.* Realitatea e că atât *Sinnlossigkeit,* cât şi *Unsiningkeit* erau caracterizate în termeni *logici,* pe când, aşa cum am mai spus, „roţile ce se învârt în gol" sunt caracterizate în termeni *epistemologici.* Teoria „roţilor ce se învârt în gol" este forma pe care o ia teoria demarcaţiei dintre enunţuri cu sens şi lipsite de sens, în ceea ce s-ar putea chema „faza epistemologică", a gândirii lui Wittgenstein. *Ea presupune sfârşitul locului central al logicii în reflecţia lui Wittgenstein asupra limbajului.* Analiza logică nu mai e considerată necesară, în cazul celei mai mari părţi a limbajului obişnuit; şi pe de altă parte ea nu mai e considerată suficientă pentru a demasca enunţurile deviate ca fiind deviate, adică „roţi ce se învârt în gol". În fond, cel care intră în criză este idealul, sau mitul, cel al unei analize complete a propoziţiei. În măsura în care ar trebui să inspire procedee filosofice efective, acest ideal se dovedeşte impracticabil. Astfel, pentru a înţelege că cuvântul „prezent" din enunţul „numai experienţa prezentă este reală" e „un apendice lipsit de semnificat" *(PB* 54), adică o roată ce se învârte în gol, nu e de folos atât analiza logică în sensul din *Tractatus,* cât mai degrabă conştiinţa irelevanţei, pentru adevărul sau falsul acestei teze, a acelor fapte care intuitiv par să o determine

(sau care ar determina-o, dacă aparenţa tezei n-ar fi înşelătoare): faptul că eu azi-dimineaţă m-am sculat efectiv sau nu, sau că un fapt de care nu-mi amintesc s-a petrecut sau nu. Teza este clar identificată ca „roată ce se învârte în gol", atunci când este clar că ea nu implică niciunul dintre enunţurile cu valoare factuală pe care am putea crede că ea le implică. Este modul în care confirm condiţiile cu care un enunţ ar fi adevărat – sau mai bine spus, imposibilitatea reperării unui atare mod – ca să-l caracterizeze ca „roată ce se învârte în gol".

Prin această subliniere a lipsei unei legături *epistemice* între „roţi ce se învârt în gol" şi realitate, Wittgenstein se situează aici mai aproape de punctul de vedere al lui Mach; pe când poziţia din *Tractatus,* cel puţin pentru partea în care lipsa de sens este redusă la absenţa unui nex semantic, e cu siguranţă mai aproape de punctul de vedere al lui Hertz (pe

157

lângă faptul că, firește, e mai aproape de Frege cel din *Sens şi denotaţie).* Iar aceasta este cu totul firesc, dacă ne gândim pe de o parte la profunda influenţă a lui Hertz asupra întregii concepţii a *Tractatus*-|*x*|*u*|, şi de pe altă parte, la amestecul cu tematicile „machiene" al neopozitivismului în anii 1929 – 1931.

Teoria „roţilor ce se învârt în gol" nu se poate însă caracteriza pur şi simplu ca *pars destruens* a unei teorii a semnificanţei empirice, în maniera, numai ca să dăm un exemplu – a lui Carnap din primele sale scrieri. Întâi de toate, cum deja am menţionat, Wittgenstein aplică conceptul de verificare şi la unele enunţuri, cum sunt cele matematice, ale căror metode de validare nu fac referire la fapte atestate, la date nemijlocite sau la elemente ale unei epistemologii empiriste: iar acest punct de vedere anticipează deja perspectiva pluralistă asupra limbajului, care se va organiza mai târziu în jurul expresiei de „joc lingvistic". Cel mult, teoria „roţilor ce se învârt în gol" aparţine unei teorii a semnificanţei *factuale,* în care sensul expresiei „fapt" se dilată până la a include „fapte

matematice”.

Dar, în al doilea rând, Wittgenstein e conştient încă de pe acum de faptul că redundanţa „roţilor ce se învârt în gol” *ca părţi ale unei descrieri* nu împiedică ca prezenţa lor în limbaj să fie interpretată: nu e vorba atât de a elimina din limbaj „roţile ce se învârt în gol”; ci de a explica de ce există ele, odată ce pretinsa lor funcţie descriptivă a fost demascată. Chiar dacă nu le atribuie o funcţie precisă, Wittgenstein spune acum că ele trebuie „să se refere la cu totul altceva”: nu la date, care, întrucât sunt date, ar putea fi şi în alt fel; nu la ceva care este *într-un* spaţiu, ci la ceva care este el însuşi un spaţiu; în sfârşit, „la ceva pe care limbajul nu-l poate pune în evidenţă în chip motivat” *(PB* 54).

Ceea ce limbajul „nu poate să evidenţieze în chip legitim” era, pentru *Tractatus,* forma reprezentării, care pune de comun acord limbajul şi realitatea (de unde lipsa de sens a înseşi propoziţiilor din *Tractatus,* care caută să caracterizeze acea formă). În *Bemerkungen,* trăsăturile formale ale reprezentării lingvistice îi constituie acesteia gramatica, iar principiile care le codifică sunt regulile de gramatică; mai târziu, după cum se ştie, va prevala expresia „reguli de joc (lingvistic)”. Schimbările de expresie sunt irelevante, însă corespund respectiv renunţării la teoria prefigurării în forma prea schematică şi universalizată din *Tractatus,* şi renunţării la privilegiul funcţiei reprezentative a limbajului, care încă prevala în anii 1929 – 1931. Încă din *Grammatik* şi din *Blue Book,* descrierea realităţii e numai *un* anumit joc lingvistic.

158

Dar să rămânem, deocamdată, la *Bemerkungen* şi la convorbirile cu *Wiener Kreis.* Dacă „roţile ce se învârt în gol” ar fi combinări întâmplătoare de semne, ar fi dificil de spus, despre una din ele, că „într-un anume sens este şi adevărată” *(PB* 54); dacă, pe de altă parte, ar fi formulări explicite de reguli gramaticale, nu ar exista în ele nimic nelegitim, dat fiind că sarcina filosofiei este tocmai aceea de „a cuprinde… esenţa lumii… în nişte reguli / pentru

limbaj /, care exclud combinări de semne lipsite de sens” *(ibidem)* Fapt e că „roţile ce se învârt în gol „sunt expresii lingvistice lipsite de conţinut descriptiv – în acest sens, redundante – care se prezintă ca fiind dotate cu un astfel de conţinut (şi prin aceasta sunt, deci, deviante) în timp ce alcătuiesc formulări, inadecvate şi incorecte, de reguli gramaticale. Este neapărat necesară trimiterea la distincţia carnapiană între „mod formal” şi „mod material”: „roţile ce se vârf în gol” ar fi reguli exprimate în „mod material”. Iar faptul că Wittgenstein se referă la ceva foarte asemănător cu modul material prin expresia „dogmatism” *(WWK,* pp. 183 – 184) nu poate să nu reamintească principiul de toleranţă carnapian: a proceda în mod dogmatic înseamnă a prezenta ca opinie controversabilă privitoare la ceva acea opinie care este de fapt o regulă pentru utilizarea unei expresii lingvistice.

Cu toate acestea, această identificare a „roţilor ce se învârt în gol” cu nişte formulări „materiale” de reguli gramaticale, 10 oricât ar putea să pară că se integrează destul de bine cu atitudinea filosofică a lui Wittgenstein din anii respectivi, nu este cu totul conformă textelor; mai cu seamă, ea este mai precisă decât ar îngădui textele. Textele la care ne-am referit, într-adevăr, aparţin unei faze tot atât de magmatice a gândirii lui Wittgenstein, în care determinările analitice stabile sunt puţine; suntem la începutul unui parcurs care va duce la o formulare destul de profundă a ideii de redundanţă lingvistică, şi, din când în când, la punerea în discuţie a înseşi disocierii aparenţă / realitate. Să încercăm să parcurgem şi noi acest drum.

Am văzut cum în anii 1929 – 1931 Wittgennstein, deşi abandonase substanţial teoria reprezentării din *Tractatus* bazată pe ideea identităţii de formă logică dintre propoziţie şi stare de lucruri, şi a corespondenţei biunivoce dintre obiecte şi nume, aderă încă o dată la o concepţie despre limbaj care-i privilegiază acestuia funcţia reprezentativă. Limbajul este încă, pentru Wittgenstein, înainte de toate, totalitatea enunţurilor

10 Este interpretarea pe care o susţineam eu în //

mito del linguaggio scientifico, Mursia, Milano 1971, pp. 102 – 103.

159

I

descriptive: sau, cel puţin, aceasta ar fi partea „sănătoasă" a limbajului, în afară de orice controversă. sexul dintre „realitate" şi această parte a limbajului nu mai este însă conceput în termeni logico-semantici, ci în termeni epistemici. Pe de altă parte, mai ales reflecţia asupra discursului matematic îl face pe Wittgenstein să ia în considerare părţi ale limbajului în cazul cărora se poate vorbi de legătură cu „realitatea" numai cu condiţia de a include în aceasta din urmă zone ontice străine de canoanele unei epistemologii empiriste. După cum am văzut, această extindere este efectiv operată de Wittgenstein; însă, în paralel, conştiinţa faptului că în cazul discursului matematic avem de a face cu procedee de validare ce sunt toate interioare limbajului îl face să nuanţeze treptat privilegierea funcţiei reprezentative, cel puţin în sensul în care ea trimite la o ontologie a sensului comun. Iese, în fond, la lumină autonomia anumitor zone ale limbajului: independenţa criteriilor lor de validare faţă de o „realitate exterioară", natura fizică sau orice altceva (în schimb se afirmă, tot treptat, o complexă dependenţă a lor faţă de nişte „forme de viaţă"). Ia naştere deci cerinţa unei concepţii despre limbaj suficient de largă, aşa încât să facă loc şi acestor zone: aşa cum ştim, această concepţie se va organiza în jurul expresiei „joc lingvistic".

Între timp, însă, chiar reflecţia asupra discursului matematic ne permite să identificăm în ea expresii intuitiv asimilabile cu „roţile ce se învârt în gol": critica lui Wittgenstein faţă de „proza calculului" *(WWK,* p. 149 şi p. 164), dezvoltată mai apoi, cu referire specială la teoriile matematice ale infinitului, mai ales în ale sale *Lectures* din 1939, se poate asemăna cu identificarea de „roţi care se învârt în gol" în discursul. matematic (sau, mai bine zis, în discursurile matematicienilor). Aici, însă, nu mai este vorba de elemente lingvistice (indiferente faţă de „faptele

exterioare”, ci de elemente lingvistice „neesenţiale”, aşa cum este culoarea roţilor dintr-un mecanism (*WWK,* p. 164); adică de elemente redundante faţă de procedeele efective ale matematicii, cum e cuvântul „infinit” în teoria mulţimilor.

Aici, prin urmare, conceptul de expresie redundantă îşi pierde orice caracteristică machiană (sau hertziană): redundanţa faţă de putinţa de verificare faptică, sau vacuitatea reprezentativă, sunt cazuri foarte speciale de redundanţă. Problema devine aici extraneitatea unei expresii lingvistice faţă de regulile constitutive ale discursului căruia îi aparţine (sau – încă o dată – căruia pare să-i aparţină). Începe aici să se dezvolte teoria nonsensului care caracterizează ultima fază a gândirii lui Wittgenstein. Din noul punct de vedere, „indiferenţa” unei expresii lingvistice nu mai e definită în general, ci în raport cu fiecare joc lingvistic în parte: „maşina propriu-zisă faţă de care o roată se învârte în gol (cf. *PU* 271) nu mai este realitatea în sensul în care este ea accesibilă unor procedee de confirmare sau de dezminţire, şi nici limbajul ca un tot, ci cutare sau cutare joc lingvistic considerat ca ansamblu mai mult sau mai puţin structurat de semne lingvistice şi de obiecte. Nu există expresii *în sine* redundante, ci există expresii redundante faţă de un joc lingvistic, căruia ele par să-i aparţină, în timp ce în realitate nu-i aparţin. Expresii de felul acesta par nişte „mutări” dintr-un anumit joc, dar în realitate nu modifică cu nimic celelalte elemente ale jocului (de exemplu, dacă aceste elemente sunt enunţuri, nu determină în niciun fel condiţiile lor de adevăr)”. Aşa cum pictându-i un chip feroce propriei tale regine nu se schimbă nimic din jocul de şah, tot aşa spunând că un copil de 11 ani ştie să facă No înmulţiri nu e echivalent cu a spune că e în stare să dezvolte o temă uriaşă (*LFM,* pp. 31, 141 – 142): „No” pare, dar nu este, o „mutare” în jocul de a calcula.

În filosofia ultimă a lui Wittgenstein, *nonsensul* e continuu caracterizat ca expresie care pare să aparţină unui joc lingvistic, dar în realitate nu-i aparţine: disocierea

aparenţă / realitate se reproduce în formă relativizată. Nonsensul se iveşte „din formarea unor simboluri analoage anumitor uzanţe, acolo unde ele n-au nicio folosinţă” *(LM,* p. 274; şi cf. *PhGr* 81). Însă, a spune că o expresie nu aparţine unui joc lingvistic, în sensul că nu e o „mutare” în respectivul joc, presupune cel puţin următoarele alternative: a); nu e o mutare în jocul acela, pentru că e o mutare într-un *alt* joc; b) nu e o mutare în jocul acela, pentru că e o *regulă* a respectivului joc; c) nu e o mutare în jocul acela, pentru că *violează o regulă* a jocului respectiv. De exemplu, „pionul c7 merge ca dama” nu e o

„Exemple de „roţi ce se învârt în gol” în acest nou sens sunt identificate de Wittgenstein în cursul tratării despre „private language argument”. Un exemplu deosebit de semnificativ este cel cu „cutia privată”: „Să presupunem că fiecare are câte o cutie în care se află ceva pe care-l numim «coleopter». Nimeni nu poate privi în cutia celuilalt; şi fiecare spune că ştie ce anume este un coleopter numai privindu-şi coleopterul *său.*

— Dar s-ar putea ca fiecare să aibă în cutia lui un alt lucru. Ne-am putea închipui de-a dreptul că acest ceva s-ar schimba continuu.

— Dar să presupunem că cuvântul «coleopter» ar avea totuşi o folosinţă pentru aceste persoane!

— Atunci ea n-ar fi aceea a desemnării unui lucru. Lucrul conţinut în cutie nu face parte în niciun caz din jocul lingvistic” *(PU* 293). Aici trebuie observat că: a) ceea ce nu îndeplineşte nicio funcţie nu e un element lingvistic – cuvântul „coleopter” – ci o determinare reală – eventualul conţinut al cutiei; b) intervenţia corectivă, terapia”, nu constă în eliminarea unei expresii din limbaj, şi nici în determinarea unei *absolute* vacuităţi a ei, sau a unei lipse de funcţiune; ci, dimpotrivă, în distincţia dintre un rol al ei aparent – anume „desemnarea unui lucru” – şi un rol real, acela pe care „aceste persoane” i-l atribuie de fapt. Alte locuri din *PU,* pertinente pentru discuţia despre „roţile ce se învârt în gol”: 216, 251, 252, 414, 567 – 568.

mutare în jocul de şah în sensul a) „nebunul se mişcă numai în diagonală nu e o mutare în sensul b), iar „regina albă face rocadă" nu e o mutare în sensul c). Şi de fapt, aceste trei posibilităţi sunt toate explorate de Wittgenstein. Sensul c) este poate acela care iese în evidenţă clar în primul rând*: „Unsinn sein heisst antisyntaktisch sein",* zice Wittgenstein încă din 1930 *(WWK,* p. 220). Dar şi sensul a) este prezent, chiar dacă într-un mod mai puţin evident, în textele din această perioadă. De exemplu, în *Bemerkungen* (9) Wittgenstein observă că „nu este absurd în chip necondiţionat să spui că un lucru este la fel de identic cu altul; într-adevăr, cine o spune cu convingere, în clipa aceea înţelege el ceva prin cuvântul «identic»…dar nu ştie că foloseşte acest cuvânt cu o altă semnificaţie decât aşa cum e folosită în «2 x2 = 4»". Într-un exemplu ca acesta se simte o tensiune importantă între tendinţa de-a repropune disocierea aparenţă / realitate („nu ştie") şi tendinţa la o atenţie de tip antropologic („cu convingere") pentru ataşamentul faţă de anumite expresii lingvistice, de care oamenii dau dovadă. Pe de o parte, Wittgenstein neagă că e un element de eroare în folosirea cuvântului „identic" în contexte ca „acesta e la fel de identic cu acela"; chiar dacă eroarea este, ca să zicem aşa, dezobiectivizată (numai vorbitorul e acela care „nu ştie" cu ce simbol are de a face), şi „aparenţa", prin contrast cu care se defineşte ceea ce simbolul „identic" este realmente în acel context, îl înşală numai pe cel care-l foloseşte, nu şi întreaga comunitate lingvistică. Pe de altă parte, Wittgenstein admite că expresii lingvistice, dintr-un anume punct de vedere lipsite de sens, sunt totuşi de fapt utilizate în aşa fel încât ele capătă incontestabil o funcţie.12 Prin această optică se înţeleg şi observaţiile despre „nevoia adâncă" pe care oamenii o manifestă uneori pentru anumite „convenţii" *(GM,* p. 23), pentru forme de expresie care prin ele însele nu se deosebesc din punct de vedere descriptiv: exemplul caracteristic este limbajul solipsistului, care nu e în

dezacord cu noi asupra niciunei chestiuni de fapt *(BB,* p. 59), şi cu toate acestea e „irezistibil tentat să folosească o anume formă de expresie" *(BB,* p. 60).

Tensiunea dintre aceste două tendinţe – a întări, fie şi într-o formă relativizată la fiecare joc lingvistic, disocierea aparenţă / realitate, şi în schimb a o refuza ca şi cale de acces la reducţionism13 – iese în evidenţă în

12 Vezi însă şi o îndoială în privinţa acceptării acestui mod de a pune problemele în PU 511.

13 Polemica antireducţionistă e îndreptată în special împotriva tehnicii de argumentare a psihanalizei, care, după Wittgenstein, face uz de fraze ca: „Asta! «*realitate,* înseamnă asta". Ceea ce înseamnă că există anumite diferenţe pe care ai fost convins să le neglijezi" *(LAE,* p. 94). Wittgenstein continuă citând cuvintele lui Butler, preferate şi de Moore: „Everything is what it is.

mod special în felul de a privi „metafizica", adică acea parte a filosofiei tradiţionale cu care Wittgenstein polemizează. Metafizica e uneori tratată ca o confuzie inconştientă *(BB, p.* 35; Z 458), iar alteori ca fruct al tendinţei imposibil de eliminat de „a se avânta împotriva limitelor limbajului" *(WWK,* p. 68). Prima concepţie despre metafizică o consideră exemplu precumpănitor al nonsensului de tipul b), acela care constă în a prezenta o regulă ca şi cum ar fi o „mutare" a jocului, un criteriu căruia o reprezentare trebuie să i se conformeze ca şi cum el ar fi o parte a reprezentării. Caracteristică metafizicii, din acest punct de vedere, este tendinţa de a oblitera distincţia dintre cercetările factuale şi cercetările conceptuale (Z 458); de a exprima o obscuritate referitoare la gramatica unui cuvânt în forma unei probleme ştiinţifice (BB, p. 35). Din celălalt punct de vedere, în schimb, formularea unei reguli în forma unui enunţ descriptiv, sau relativ la „esenţa" a ceva, punerea unei probleme gramaticale ca problemă substanţială, exprimă un ataşament la un mod de a se exprima, care va fi redus la o nevoie („profunzimii esenţei îi corespunde nevoia profundă

a convenţiei", *GM,* p. 33) şi înţeles în termeni antropologici. Aşa cum susţine Wittgenstein, mai ales în notele din *Despre certitudine,* nu mai este vorba de a se situa dintr-un punct de vedere superior pentru a da fiecărui joc lingvistic ce e al său: ataşamentul faţă de o formă de expresie diferită de aceea pe care noi am preferat-o poate fi la o adică blamată, dar nu demonstrată ca incorectă dintr-un punct de vedere neutral. Mişcarea „roţilor ce se învârt în gol" a devenit parte dintr-o formă de viaţă.

Se vede, prin urmare, cum în filosofia ultimă a lui Wittgenstein disocierea aparenţă / realitate ajunge pe de o parte să fie relativizată, iar pe de alta de-a dreptul abolită. Teoria, sau schiţa de teorie, a roţilor ce se învârt în gol fusese ultima tentativă de a oferi o teorie *generală* a demarcaţiei dintre dotarea cu sens şi lipsa de sens, aplicând disocierea aparenţă / realitate la expresii lingvistice ca atare; şi fusese, deci, şi ultima tentativă de a salva metafizicitatea discursului filosofic (nu „metafizica" în sensul filosofiei tradiţionale) distingând o parte intrinsec deviantă şi o parte intrinsec nedeviantă, prin urmare „apropiată de lucrurile însele", în and no another thing". Iar polemica e purtată şi în general: „Nu poate fi sarcina noastră aceea de a reduce un lucru la un alt lucru", *BB,* p. 18.

163

Interiorul limbajului. Dar încercarea se izbeşte de fidelitatea lui Wittgenstein faţă de limbajul aşa cum este el, de intenţia de a recunoaşte în fiece discurs un aspect al unei forme de viaţă; fapt ce presupune, evident trecerea la un punct de vedere antropologic, în care contează, mai mult decât orice altceva, ca anumite expresii lingvistice să fie efectiv folosite.

164

Giampiero Comolli

CÂND PESTE SATUL TROIENIT APARE ÎN TĂCERE CASTELUL... (Propensiunea narativă în faţa peisajului inenarabil)

1. Enigma dublei ninsori

Trecătoarea Brennero, o călătorie oarecare: chiar acum, în toiul nopţii, trenul lung şi aproape gol se opreşte în gara de frontieră; pe-afară nu prea mai e nimeni; cu toate că e de mult primăvară, ninge des cu fulgi rotitori. Prin fereastra de pe coridorul pustiu zăresc câţiva vameşi vorbind între ei şi păşind agale prin zăpadă; alte siluete în uniformă apar ici-colo în spatele puţinelor ferestre luminate ale clădirilor uriaşe ce se înalţă de-a lungul liniilor ferate; pe deasupra acoperişurilor întunecate de noapte se ridică masive muntoase nelămurite, acoperite de păduri negre ca smoala, de-a lungul frontierei. Îmi închipui paşii îndesaţi ai unui vameş care străbate coridorul dezolant al unuia dintre edificiile acelea şi apoi deschide larg o fereastră de pe latura opusă gării, ca să privească în linişte zăpada ce cade peste pădurile părăsite, ca şi cum ar căuta sau ar zări ceva nelămurit în ninsoare…

După ce trece şi imaginea asta, întreg peisajul de jur-împrejur (în fond e vorba chiar de un peisaj oarecare, de un banal şi foarte frecventat punct de frontieră) străluceşte pe neaşteptate într-o altă lumină, îşi schimbă consistenţa, ca şi cum ninsoarea aceea ar cădea dintr-un loc mult mai depărtat sau ar înălţa peisajul către astfel de depărtări… se respiră o atmosferă stranie, încordată, în care pare a se simţi ecoul unui murmur, prezenţa unui mesaj inaudibil, şi totuşi îndreptat către noi… De unde vine oare mesajul nedesluşit în ninsoare?

Răspunsul este pentru mine simplu, imediat, dar ridică odată cu el un nou semn de întrebare care treptat, treptat, mă intrigă şi mă trage cu sine până la un punct dincolo de care nu mai pare cu putinţă să mergi… Răspunsul simplu e următorul: imaginea vameşului care deschide larg fereastra este reapariţia deformată a unei imagini pe care mi-amintesc că am citit-o recent în *Castelul* lui Kafka: o seară cu ninsoare şi ceţuri, arpentorul K. ajunge la Birtul Stăpânilor, slab luminat; se deschide atunci o fereastră de la primul etaj şi K. vede un domn, unul dintre „stăpâni”.

arătându-se şi privind în gol; e o atmosferă de suspendare, de lucruri hotărâtoare şi nespuse…

Ceţurile şi clădirile de la Brennero îmi amintesc, prin urmare, mie un peisaj descris de Kafka (sub a cărui influenţă mă aflu actualmente, şi oarecum din întâmplare): sunt tentat să-mi închipui că, dacă în satul de la Castel ar fi existat o staţie de cale ferată, ar fi putut semăna cu aceea în care se întâmplă să fiu acum; asemăn atmosfera acestui loc cu aceea a romanului (oare nu tocmai identificările acestea dintre carte şi viaţă sunt cele pe care le caută un cititor ingenuu, aşa cum, am rămas eu, în fond?); ninsoarea de la Brennero, în definitiv, mă farmecă, pentru că mi se pare că provine de la Castel, şi că e aceeaşi ninsoare.

E vorba, prin urmare, de o ninsoare dublă: văd zăpada care cade aici şi în acelaşi timp mi se pare că pot vedea în sfârşit cu ochii mei una dintre ninsorile descrise în *Castelul:* într-o suprapunere perfectă cele două peisaje ajung să coincidă; eu mă aflu simultan aici şi acolo… Adică ştiu foarte bine că sunt aici, dar îmi închipui, fantazez că sunt acolo: oare aşa trebuie să-mi reprezint experienţa mea? Poate că da, însă la fel de bine, poate că nu, absolut deloc: într-adevăr, de îndată ce cred că am dat formă experienţei servindu-mă de o reprezentare ca aceasta, iată că figura dublei ninsori începe să ia înfăţişarea tulburătoare a unei enigme decisive, situate la graniţele insolubilului. Reprezentarea mea se destramă, personaje neaşteptate îmi apar în calea gândului… Ce anume se întâmplă? Ca să-l înţeleg, trebuie să-l las să continue, deci trebuie să-mi conced a urmări experienţa în toate popasurile drumului ei.

2. Realul ca tautologie, identitatea, plictiseala

Mă aflu în vagonul gol al unui tren oprit la frontieră. Aşteptarea se prelungeşte din cauza obişnuitelor formalităţi birocratice. Locul e mai mult decât cunoscut de toată lumea, nimic neobişnuit nu-l face să iasă în evidenţă. Sensul realităţii care mă înconjoară este deci acela,

previzibil şi strivitor de concret, al lui „nu e nimic de spus”, al unei banale treceri de frontieră, a cărei semnificaţie poate fi explicată spunând simplu: „Aştept să trec la graniţă; mâine, când cineva o să mă întrebe despre călătorie, o să zic: «… pe urmă am aşteptat o grămadă la graniţă…»”. Această trivială materialitate, ca să spun aşa, a reprezentării pe care o am despre mine, această concreteţe a realului în care gândul se împotmoleşte, este sub stăpânirea tautologiei: într-un cuvânt, corpul meu stă sprijinit într-o doară

de geamul ferestrei, iar eu mor de plictiseală. Identitatea mea în real este prin urmare certă, ştiu că sunt cel care sunt (trebuie să călătoresc cu trenul şi, într-adevăr, iată-mă în tren), dar faptul de a şti asta nu e încurajator.

3. Aşa-zisa atmosferă

Cu toate acestea, în momentul când simt prezenţa celuilalt peisaj, cel al lumii din *Castelul,* iată că realul, în jurul meu (şi în mine) se umple din nou de atmosferă. Ce este deci această atmosferă? Este mai întâi de toate o deplasare a sensului sau o dedublare a lui: să fiu în acelaşi timp aici şi acolo înseamnă că sensul fiinţei mele este păstrat în altă parte, şi că trebuie să mă duc să-l caut în locul acela; sau, şi mai bine spus: e vorba de un dublu sens: realul se păstrează aşa cum e, prins în sensul lui opac şi tautologic, şi în acelaşi timp se ilumineză prin sosirea sau amintirea celuilalt sens. Evidenţa devine acum excitantă, problematică, misterioasă: sunt încordat, emoţionat, pentru că simt pretutindeni prezenţa foarte apropiată şi totuşi insesizabilă a îndepărtatului Castel. Plictiseala dintr-odată dispare, înlocuită de simţământul emoţionant că descopăr motivul pentru care mă aflu aici: sunt aici pentru a putea trăi aşa cum se trăieşte în locul acela şi în acelaşi timp, deci, cred că în sfârşit pot să înţeleg cum anume se gândeşte acolo, cum sunt simţite lucrurile. Trăind însă tot aici, dar nu (numai) cum se trăieşte aici, ci (şi) cum se trăieşte acolo, eu ies din

tautologia realului, ajung să aflu (cu un fel de entuziasm) că raţiunea secretă a identităţii mele de călător zace tocmai în această dublă trimitere, acest du-te-vino-al sensului.

4. *Figurile cărţii în jurul trupului cititorului*

Această aflare emoţionantă, la urma urmei, nu mi se prezintă ca pur conceptuală şi sentimentală, adică nu mi se dă numai şi numai sub înfăţişarea unui raţionament, fie el şi intensificat emoţional, ci pare că se adresează direct chiar totalităţii „sinelui" meu şi, deci, poate înainte de toate, şi trupului meu. Cele ce mi se prezintă mie („sinelui" meu) sunt nişte figuri: revăd în faţa ochilor imaginea lui K. ce se apropie de Hanul Stăpânilor, simt pe piele frigul ninsorii aceleia. Aceste figuri îmi înconjoară trupul, aproape mi-l iau de mână: eu mă identific cu K. (asta nu înseamnă: mă simt identic cu el), aşteptarea mea devine asemănătoare (nu

egală) cu nenumăratele lui aşteptări, descrise în *Castelul:* în sfârşit, trupul meu, mai înainte ghemuit în plictiseala tautologică, acum ştie cum să se mişte: deci iată că încep să mă plimb în sus şi în jos prin vagonul de tren, cu un pas vioi, încordat de plăcere, ritmat într-o armonie nouă. Ştiu într-adevăr acum că pentru a-mi putea trăi cum trebuie aşteptarea (a găsi pentru ea un sens, un mod de a simţi, chiar o postură a corpului), trebuie să-mi pun memoria la lucru, să mă prelungesc cu imaginaţia până în punctul de a vedea cum îşi trăia K. aşteptările lui. Să ne înţelegem bine, nu-i vorba de o banală fantazare în care eu mă prefac că devin K.: eu n-am uitat de mine, nicidecum; dar tocmai ca să rămân şi mai profund cu mine însumi în minte, trebuie să-mi amintesc (şi cu corpul) de K.

5. Prilejurile memoriei

Imaginile întâlnite în carte ajung deci să se adune în memorie, însă ca apoi să se prezinte ca nişte figuri neaşteptate pentru mine, cu un prilej oarecare din decursul timpului. Un astfel de prilej este şi un prilej pentru memorie. Profitând, într-adevăr, de un fapt

oarecare, de toate zilele, şi întrevăzând în el o analogie secretă neprevăzută de inteligenţa mea, memoria (Proust ar spune „memoria involuntară”) îşi joacă miza acestui prilej şi se oferă ca să pună o cadenţă în ritmul timpului cotidian: acolo unde inteligenţa vedea doar timpul mort, uniform, al aşteptării, memoria oferă analogia cu o altă aşteptare şi transformă, prin urmare, timpul mort în timpul viu al unei întâlniri (în timp ce aştept, îl întâlnesc pe K., şi el tot în aşteptare).

6. Custodia memoriei însă inteligenţa separată de memorie poate prea bine să se simtă în drept să considere imaginile cărţii ca figuri în sine, independente de noi, închise într-o carte separată de noi; cartea în cazul acesta, sigur că priveşte inteligenţa, dar nu „mă” priveşte pe mine; numai inteligenţa va trebui să scruteze, să pătrundă, să interpreteze cartea ca pe un obiect separat de „mine”. Dacă, în schimb, inteligenţa se menţine în apropierea memoriei, cele păstrate în memorie pot începe să răsfoiască paginile cărţii, extrăgând din ele o cunoaştere care nu mai este închisă în sine, absolută, scutită de grijile cotidiene, desprinsă de prilejurile timpului zilnic, ci e, dimpotrivă, o cunoaştere ce se prezintă, ca să spunem «aşa, deschisă către bază, către strâmtorările vieţii cotidiene, către mişcările simple ale corpului. Ţinute în custodia memoriei, imaginile cărţii se întorc pentru a mă învăţa să merg pe coridorul unui vagon oarecare, pentru a-mi dilata privirea în faţa unei ninsori oarecare. Oarecare: adică una contingenţă, ocazională: faptul ce uneşte Brennero cu Castelul, şi ce e aici cu ce e acolo, este întotdeauna legat de intempestivul circumstanţelor şi arată prin aceasta că cunoaşterea „deschisă” a cărţii e o cunoaştere, ca să zicem aşa, de ocazie, singulară, imprevizibilă. Arbitrară deci, dar nu nemotivată, din moment ce memoria a surprins realmente o analogie între aici şi acolo şi acum noi ne simţim inima, închipuirea, inteligenţa încordându-se în sforţarea (de altfel, plăcută) de a se adecva chemării, invitaţiei care revine din locul acela. A surprinde analogia înseamnă de fapt a auzi venind

(din exultanta trupului, a „minelui”) o voce care şopteşte mai mult sau mai puţin aşa: „Aici este ca şi acolo, dacă tu reuşeşti să asculţi mesajul care-ţi soseşte de acolo şi să-i fii pe potrivă, vei putea învăţa să trăieşti bine aici…”

7. A interpreta realul

Care pare a fi deci sensul unei atari potriviri? Faptul că interpretarea realului (a experienţei cotidiene), blocată în tautologie (adică în constatarea evidenţei, a lui „nu e nimic mai mult de spus”) devine posibilă, sau, cel puţin, poate fi „aprofundată”, în momentul în care peste realul ce ne înconjoară vine să se suprapună un alt real, acela al cărţii, al naraţiunii. Şi pentru că în naraţiune este implicată o cunoaştere deschisă, globală (care priveşte totalitatea „minelui”), o astfel de interpretare a realului presupune şi o modificare (fericită) a identităţii mele: sensul faptului meu de „a fi-aici” – voi putea, va trebui să mă duc să-l caut acolo. Operaţia pe care gândirea mea este invitată să o facă ar fi, deci, următoarea: ninsoarea pe care o văd aici aproape că niciun sens nu are, din ea însăşi: e plictiseală; dar ea pare asemănătoare cu o altă ninsoare povestită într-o carte unde totul apare plin de tensiune, de interes, de fapte; va trebui, prin urmare, să mă duc să caut acolo sensul acela care aici nu este, însă tocmai pentru a interpreta realul în care trăiesc: dublarea sensului este, în definitiv, operaţia care permite interpretarea realului şi modificarea identităţii mele.

168

169

8. Rătăcirea gândului

Dar de îndată ce gândul ajunge la această concluzie, iată că brusc nu mai pare posibil să mergi mai departe, ca şi cum gândirea, dezlipindu-se de la un punct încolo de experienţă, ar fi şi urmărit, de la un timp, prin inerţie, o cărare care nu duce în nicio parte; acum va trebui să te întorci înapoi, să te trimiţi din nou în căutarea experienţei… Pentru că iată: care e sensul ninsorii din *Castelul,* sensul ascuns în acel altundeva? Cu o anume dificultate trebuie să mărturisesc că nu ştiu câtuşi de

puţin. Văd în faţa mea peisajul de le Brennero şi simt cum sclipeşte din nou în el prezenţa invizibilă a peisajului din *Castelul.* Toate astea, e adevărat, mă emoţionează; dar dacă încerc să interpretez emoţia asta atribuind peisajului de la Brennero sensul peisajului din *Castelul,* senzaţia dublei prezenţe se sustrage, atmosfera Castelului dispare, iar gândirea, lipsită pe neaşteptate de obiectul ei, începe să şovăie în întuneric. Este numai întuneric, un mare întuneric misterios, de la care gândirea nu poate face altceva decât să-şi dezlipească privirea, ca să se întoarcă însă să se încredinţeze din nou certitudinii experienţei…

9. Amintiri ale peisajului de neuitat

Experienţa este aceasta: figura dublei ninsori m-a adus foarte aproape de peisajul din *Castelul* şi această vecinătate a fost pentru mine o fascinaţie şi o bucurie, ca şi cum, în sfârşit, aş fi pe cale să aud, dintr-un moment în altul, inaudibilul mesaj închis în paginile romanului. De-abia acum, prin urmare, pot să-mi dau seama deplin de faptul că ceea ce m-a fascinat dintotdeauna în romanul *Castelul,* ceea ce a constituit pentru mine faptul de neuitat, absolut de neuitat, a fost descrierea ambianţei, atmosfera peisajului. Ei, da… străduţele acelea afundate în zăpadă, nenumărate căsuţe cu ferestrele încrustate de gheaţă, zilele foarte scurte alungate de nopţi geroase şi interminabile… şi apoi încăperile acelea de cârciumă, în care persistă mirosul de bere trezită, cu ţăranii aşezaţi în jurul butoaielor, cu salteaua de paie pe care K. e nevoit să doarmă… Toate astea, desigur, constituie numai fundalul, ambianţa în care se desfăşoară peripeţiile lui K., interminabilele lui convorbiri cu femeile de pe la birturi, cu secretarii de la Castel. Însă de ce o ambianţă aşa de meschină, un peisaj atât de

170

dezolant îmi apare de-a dreptul ceva de neuitat, ceva suprem fascinant, ca şi cum ar fi înzestrat cu o frumuseţe de neşters, uriaşă?

10. Peisajul neinterpretat

Pentru că – iar de asta îmi dau seama tot de-abia

acum – un peisaj ca ăsta rămâne absolut enigmatic. Spre deosebire de acţiunile şi de cuvintele personajelor, supuse unei exegeze interminabile, peisajul, în *Castelul,* nu este niciodată interpretat: e pur şi simplu cel care e, există, e acolo, ca un dat al lumii ce nu mai are nevoie de nicio justificare. Un dat care te pune pe gânduri, e drept; este vorba de fapt de un loc cu o înfăţişare foarte tristă, neospitalieră. Şi totuşi K., din toate puterile sale, nu vrea să-l părăsească. O dată într-adevăr chiar îi spune logodnicei sale Frida, mai mult sau mai puţin aşa: „… ce anume m-ar reţine în satul ăsta atât de mahmur, dacă nu dorinţa de a rămâne în el?” E vorba efectiv de o foarte slabă justificare, de o tautologie deconcertantă, care nu explică nimic. Dar tocmai această tăcere păstrată în privinţa peisajului, care pare astfel să se susţină prin pură tautologie, îl umple de farmec şi de mister. E o. tăcere acolo unde ar fi multe de spus, lucru care face ca pe zăpada aceea, pe străduţele îngheţate şi pustii, în cocioabele de lemn, să se simtă prezenţa a ceva ne-spus, a unei enigme lăsate neinterpretate, a unui mister. Faptul că tăcerea în locul vorbirii dă naştere unui simţământ enigmatic, este ceva de care gândirea îşi poate da seama de la sine, dar că această tăcere constituie misterul cel mai profund din *Castelul,* acel mister spre care privirea este chemată să se îndrepte mai întâi, acesta e un lucru de care-mi dau seama abia acum, stând oprit la Brennero.

11. Peisajul răsturnat

Să ne înţelegem, e vorba de un mod de a-ţi da seama nicidecum determinat de vreun raţionament al gândirii, ci de o senzaţie, o impresie: se-ntâmplă aşa, să simt că misterul e acela, chiar dacă nu ştiu de ce: e o „întâmplare”, prin urmare exact ceva ocazional, singular, chiar dacă nu nemotivat. Însă motivarea, cum s-o gândeşti, unde s-o cauţi? Nu am la dispoziţie decât certitudinea unei experieri: o senzaţie, un presentiment, un simţământ. Simţământul e acesta: continuând să mă uit ţintă la ninsoarea care cade agale în trecătoarea de la frontieră, îmi dau seama

acum că emoţia mea de a simţi *aici* prezenţa peisajului de *acolo* se datorează şi senzaţiei de a fi pe cale să mă apropii, de a fi cât pe aci să ating sensul misterului *Castelului:* acum când mă găsesc cufundat într-un peisaj asemănător cu cel al Castelului şi mi se pare că respir acelaşi aer, am în acelaşi timp impresia că misterul peisajului constituie misterul fundamental al romanului şi că eu mă aflu acum chiar în putinţa de a surprinde sensul unui atare mister. În *Castelul,* de fapt, sensul peisajului este trecut sub tăcere, dar fiindcă eu din voia întâmplării am nimerit într-un peisaj asemănător, pot afla aici acel sens care acolo lipseşte, ca apoi să-l readuc acolo… Ar trebui deci să încep să caut sensul chiar în acest loc, care până mai acum câteva clipe îmi apărea lipsit de sens… Simt prezenţa sensului, dar imediat ce gândul se clinteşte spre el, iată că sensul este lăsat deja în urma lui… oriîncotro s-ar îndrepta, gândul se află permanent într-un peisaj răsturnat, reflectat, în timp ce imaginea peisajului real, peisajul sensului, pare a fi doar întuneric, gol, tăcere… în acest punct gândirea se rătăceşte…

12. Zona goală

Sunt constrâns să recunosc că dedublarea sensului, în loc să constituie o bază solidă pe care gândul să poată să se sprijine ca să înainteze de la un concept la altul, din reprezentare, a lăsat loc unei zone goale, întunecoase şi fără fund: suprapunerea celor două ninsori nu e o pură egalitate: între cele două imagini rămâne o diferenţă; de acord, e evident, însă – şi tocmai asta este enigma –, în această diferenţă gândirea se avântă şi se anulează, ca şi cum nu i-ar fi cu putinţă transportul, ca să zicem aşa, al sensului de la o imagine la alta, chiar dacă cele două figuri par să aibă sens numai susţinându-se una pe cealaltă, menţinându-se una în asemănarea celeilalte. Cu alte cuvinte, această zonă goală este, pentru gândire, nereprezentabilă: ceea ce gândirea reuşeşte să-şi reprezinte este Brennero, Castelul, asemănarea lor,

deosebirile lor, dar nu şi fisura fără fund: gândul reuşeşte să se afle fie aici, fie acolo, în timp ce sensul este aici şi acolo, în „şi", dacă putem să spunem astfel. Un astfel de „şi", un fel de diferenţă în stare pură, fără conţinut reprezentativ, gândirea poate cel mult să şi-l reprezinte ca pe o fisură neagră, care se insinuează între cele două peisaje pentru a se pierde în noapte…

172

13. Diferenţa ca senzaţie de exultare

Ce-i de făcut, aşadar? Faptul e că, pierzând soliditatea gândirii reprezentative, continuă să stăruie în mine un simţământ de certitudine. Despre care certitudine e vorba? Păi, despre faptul că prezenţa peisajului dublu, cu toată diferenţa care o marchează, nu constituie pentru mine o nelinişte, ci o emoţie, o exultare! Peisajul dublu mă farmecă; dar nu numai atât, ci simt în plus că tocmai prin această duplicitate e posibil să ascult mesajul imperceptibil care coboară de la Castel. În sfârşit, poate că elementul de bază este chiar acesta: că eu nu reuşesc să-mi reprezint în acelaşi timp aici „şi" acolo, să gândesc, adică, diferenţa; şi totuşi, diferenţa, o simt: ea vine spre mine sub forma unei exultări care mă invadează pe „mine" întreg. Anume vreau să spun că eu mă simt în acelaşi timp aici „şi" acolo, iar un astfel de simţământ e o exultantă care continuă să facă abstracţie de orice rătăcire a gândirii. Exultanta este, de fapt, aceea care continuă să-mi ofere o prezenţă de sens, acolo unde gândul presimte doar un gol de sens. „E ca şi cum ai fi în satul lui K.", îmi zice exultanta; „aici lucrurile stau în felul ăsta, iar acolo în alt fel; prin cutare lucruri se aseamănă, iar prin altele se deosebesc", enunţă gândirea. Ceea ce îi scapă şi nu poate să pronunţe este cuvântul „ca". Acest „ca „e identic cu „şi", e un alt cuvânt pentru a face aluzie la diferenţa imposibil de gândit. Nu aici sau acolo, ci în „şi" şi în „ca „răsună sensul mesajului neauzit. Prin el noi deja exultăm, chiar când încă nu ne-am plecat urechea către tăcerea lui, ci i-am simţit numai prezenţa. Dacă însă într-o zi am să vreau cumva să povestesc cuiva despre această exultare,

„a pleca urechea” o să înceapă să-nsemne pentru mine nu doar a asculta, ci şi a şti să spui, adică să găseşti cuvintele potrivite pentru imperceptibil, pentru indicibil. Şi cum să le găseşti, din moment ce a şti să spui înseamnă şi a şti să gândeşti?

14. Memoria veghind asupra gândirii

S-a întâmplat ca eu în ultimul timp să trebuiască să mă ocup de *Castelul* lui Kafka: am recitit prin urmare diverse pasaje din el, aşa cum am citit şi diferite texte ce se învârt în jurul lui, şi, în genere, în jurul interpretării literare. Presupunând în *Castelul* prezenţa unei enigme nerezolvate, ar trebui deci ca acum, înainte de toate, să încep prin a

supune această ipoteză confruntării cu textele critice care s-au ocupat de romanul respectiv şi de textul ca atare al acestuia din urmă. Însă acum mă aflu în tren, şi din păcate n-am la mine niciunul dintre aceste texte: mi-am lăsat acasă instrumentele indispensabile muncii de a gândi. Sunt deci obligat să mă încred totalmente memoriei, ca şi cum aceasta ar fi devenit unicul şi ultimul meu text. Nu scrie însă nicăieri că o astfel de lăsare în seama memoriei a fost cea care mi-a ridicat, cu ajutorul imaginii dublei ninsori, problema peisajului din *Castelul* ca mister de fond care trebuie gândit înainte de orice altceva. A-l gândi implică aşadar că gândirea să se menţină permanent în preajma memoriei, îngăduind ca aceasta să vegheze permanent asupra ei, să nu mai fie separată de ea. Actul de a gândi sub supravegherea memoriei nu mai este propriu-zis o gândire doar a inteligenţei, o gândire care se adresează totalităţii „minelui”. Aceasta înseamnă că, în timp ce gândirea va înainta observând treptat amintirile despre peisajul din *Castelul* pe care i le aduce memoria, simultan eu va trebui să observ continuu, şi să nu uit, înfăţişările peisajului care se prezintă aici, în faţa ochilor mei, în faţa mea. Va trebui, adică, să pornesc la drum către locul acela şi, cu toate acestea, să rămân pe loc aici, până

în momentul în care, în zona goală aşezată între aici şi acolo, o să apară ceva pe care exultanta mea să-l poată recunoaşte nu doar ca pe o senzaţie confuză, ci ca pe un cuvânt gândit, capabil să re-spună, fie şi printr-o aluzie, mesajul inaudibil…

75. *Când peste satul înzăpezit îşi face tăcut apariţia Castelul…*

Rânduri de la începutul romanului: seara târziu, abia sosit, arpentorul K. s-a oprit pe podul de lemn care din şoseaua principală duce spre sat; ceaţă pretutindeni, omăt, beznă; K. stă cu ochii pironiţi către un punct nevăzut al cerului, într-acolo unde ar trebui să se zărească marele Castel, dar nu vede altceva decât golul: Castelul zace ascuns în golul acela, recules într-o întunecime deplină. Golul este chiar ceea ce susţine Castelul în absoluta-i concentrare în el însuşi. Atunci când K., în zilele următoare, îl va putea în fine observa, iată că acesta i se va arăta, bineînţeles, în faţa ochilor, când cufundat într-o tăcere totală, când împietrit într-un calm misterios, insuportabil pentru observator, ca o persoană care ştie că este observată şi cu toate astea îşi menţine liberă, indiferentă, privirea îndreptată nu către observator, ci aşa, către niciunde. De la Castel nu coboară nişte cuvinte clare, semne descifrabile; nici măcar

semnul frumuseţii (nu e un castel frumos, e o îngrămădire de construcţii pe o colină; există un turn, zboară nişte ciori, niciodată nu e nimeni la ferestre). Pur şi simplu Castelul se arată, îşi face apariţia; se oferă ochilor altora ca vecinătate de care nu te poţi apropia; e permanent acolo, foarte aproape de sat, şi cu toate astea depărtat; golul, nu satul, îl susţine; în gol se oglindeşte…

16…rostind un neauzit mesaj de salvare…

Satul totuşi stă adunat la poalele Castelului, e susţinut de prezenţa lui; toţi cei din sat ştiu că aparţin de Castel, discuţiile legate de el sunt pe buzele tuturor. Din reculegerea lui absolută într-adevăr Castelul invită, cheamă la sine; K. este încă de la început obsedat de ideea

de a putea accede acolo, sus, ca şi cum în tăcerea aceea ar fi putut prinde ecoul unei chemări, vocea unei depărtate şi neinteligibile promisiuni…

Prima oară când K. se vede silit să renunţe la urcuşul către Castel şi se întoarce la Hanul Podului, în momentul în care, renunţând, se întoarce, iată că aude coborând de acolo bătaia unui clopot: la sunetul acela, atunci, se simte cuprins de fiori, pentru că aude vibrând promisiunea viitoarei îndepliniri a dorinţelor lui: clopotul sună pentru el, coboară de la Castel exact în momentul în care el e gata să-l părăsească…

La Castel, îi povesteşte peste o zi sau două primarul satului, convorbirile telefonice se intersectează neîntrerupt: dacă încerci să telefonezi din sat la Castel, se poate chiar auzi murmurul continuu al unor astfel de convorbiri între birourile de acolo. K. a putut asculta zumzetul acela; se auzea ca o cântare de voci foarte îndepărtate, copilăreşti; K. trebuia să încerce neapărat să comunice cu birourile, dar aude cântecul acela şi tace; nu poate face altceva decât să asculte: vocile sunt foarte îndepărtate, dar ajung până la el, pentru el, ca o favoare aşezată dincolo de cuvinte, şi totuşi dirijată în aşa fel încât să facă să izvorască în noi cuvintele, harul cuvântului.

17… dorinţa de a nara ce se iveşte atunci în noi…

Ce vreau să spun cu asta? Iată satul, iată şi apariţia Castelului: peisajului, în roman, i se dau doar nişte descrieri scurte: este cel care este, e acolo şi basta: e fundalul mereu prezent, rama înăuntrul căreia, sau

fundalul în faţa căruia, se desfăşoară peripeţiile naraţiunii. Citind, nu îl uităm niciodată, pentru că închipuirea noastră are grijă să situeze permanent personajele în peisaj. Nu îl uităm deloc, deoarece încă de la primele rânduri ale romanului simţim în el murmurul mesajului neauzit. Căutăm prin urmare în naraţiune explicaţia inaudibilului, dezvăluirea promisiunii.

Subiectul (noi, ca cititori sau scriitori. subiectul este aici, pentru noi, chiar şi Kafka însuşi…), subiectul, prin

urmare, se pomeneşte având în faţa ochilor înfăţişarea unui peisaj care îi apare ca pentru a-i aduce o făgăduinţă de neînţeles; pentru a descrie o atare înfăţişare, şi a înţelege făgăduinţa cuprinsă în ea, subiectul, într-un fel sau altul poate să înceapă să gândească. Poate, adică, să filosofeze, să descrie apariţia acestei imagini, căutându-i sensul într-o limbă pe cât posibil abstractă, absolută, universală; poate să „poetizeze", adică să „cânte" apariţia imaginii ca atare, în absoluta ei frumuseţe; mai poate – iar aceasta este alegerea în faţa căreia ne şi aflăm –, să povestească, ceea ce înseamnă să constituie imaginea ca loc, sat, ţinut, în care şi prin care au loc evenimentele, peripeţiile naraţiunii.

Gândirea naratorie nu e proprie numai celui care scrie, ci în acelaşi timp şi celui care citeşte: depozitând de fapt în memorie cele abia citite, pentru ca apoi să şi le amintească într-un moment sau altul, cititorul trebuie obligatoriu să re-povestească, să nareze din nou (în felul său, cu inevitabile deformări: re-povestirea este o altă povestire) pentru sine şi pentru alţii aceleaşi (dar niciodată identice) întâmplări.

18... sau, mai bine zis, propensiunea narativă...

Totuşi, nu atât de gândire narantă ar trebui să vorbim, cât de propensiune (înclinaţie) naratorie. Mai întâi de toate deoarece, căzut pe gânduri în faţa unei probleme care-l provoacă, subiectul atârnă-către, înclină spre a căuta un cuvânt de răspuns (nu neapărat o soluţie) prin actul de a nara. Într-o atare înclinare e implicată o atârnare, o balansare, o gândire care se clatină, se îndoieşte între asta sau asta. Oscilând între diferite răspunsuri posibile, înclină în fine pentru răspunsul narativ (ceea ce nu înseamnă că nu se mai clatină...) Dar mai presus de toate naraţiunea nu are, la drept vorbind, de a face numai cu gândirea. În povestit se află în joc, cum deja s-a dovedit, totalitatea sinelui: corpul, inima, memoria; la urma urmei, cel care atârnă e tot şinele, nu numai gândul. Propensiunea

Implică deci prezenţa gândirii şi a unui ceva – mai mult-decât-gândirea: este acea adunare a sinelui, care se pune în mişcare, acceptând invitaţia de a răspunde la problemă printr-o naraţiune.

Invitaţie? Da, în sensul de invitaţie plăcută, de favoare, cum îmi venea să zic mai înainte. Propensiunea narativă acceptă ca pe o concesie ocazia care ne cheamă să adunăm laolaltă cuvintele pe care le avem la dispoziţie, pentru a face o povestire tocmai pornind de la ocazia aceea. Cu alte cuvinte, imaginea enigmatică a peisajului, ca problemă, face să ia naştere, solicită, cheamă la lumină acele fapte pe care ar trebui să le povestim ca pe un răspuns pentru a înţelege mesajul de salvare păstrat în peisaj.

19…ne conduce gânditori…

Şi, de fapt, care sunt aventurile lui K., ce anume ni se povesteşte despre el? K. e acela care îşi ia însărcinarea, cel care-şi ia asupra sa tocmai această problemă. De la începutul până la sfârşitul romanului, iată-l permanent încordat căutând să audă, să discearnă, să dezlege enigmele care provin de la Castel. Aventurile lui sunt cele ale unui hermeneut: neobosit, trebuie să surprindă în orice fapt ce i se întâmplă o hieroglifă de interpretat ca să citească în ea adevărul pe care Castelul i-l trimite, făgăduinţa aceea care pare să coboare de acolo pentru el.

Într-o noapte îngrozitoare, cu vânt, K. Îşi face cu greu drum spre şcoala unde i s-a încredinţat provizoriu postul de îngrijitor; nu a făcut încă nicio lucrare de arpentor, e obsedat de cei doi secundanţi ai săi, inutili; dar iată că îi iese în întâmpinare curierul, întinzându-i o scrisoare de la Klamm, superiorul său; scrisoarea aceea spune, mai mult sau mai puţin, aşa: „sunt mulţumit de lucrările de arpentor pe care le-aţi efectuat până acum… şi ajutoarele merită laudele mele… eu nu vă pierd din vedere… păstraţi-vă curajul etc…” Oare ce să însemne toate astea? Vântul urlă pe străduţa înzăpezită, K. nu se poate împiedica să nu se gândească în continuare, să nu încerce noi răspunsuri, să nu meargă înainte către noi enigme. Îi va încredinţa

curierului un nou răspuns pentru Klamm, apoi, nemaivăzându-l apărând pe acolo, va merge să-l caute acasă, unde nu-l va găsi pe el, ci pe sora lui; însă sora, care-i va povesti o istorie lungă, din care va rezulta, între altele, credibilitatea foarte scăzută a unui astfel de mesager…

177

K., prin urmare, este purtat de colo-colo către noi fapte care vor putea astfel să fie povestite, şi care formează narabilul. Narabilul, prin urmare, îl constituie pe K. în calitate de subiect al naraţiunii; el este oglinda în care scriitorul se poate reflecta ca subiect narant: venind în contact cu narabilul, subiectul se confirmă ca atare. Dar tocmai acest subiect este condus către un eşec formidabil, ineluctabil…

20… până la inenarabil

Mesajul este de fapt destinat să rămână până la sfârşit imposibil de auzit, sau mai degrabă, de interpretat: se aude murmurul lui, răsuflarea lui uşoară, dar un sunet ca acesta, abia auzit, nu poate fi descris şi interpretat de subiectul narant decât ca tăcere. Susurul interpretat, tradus în semnificat, e numai tăcere. Ar fi vorba, de fapt, de un mesaj vid, fără conţinut, sau cu nişte conţinuturi, când şi când, iluzorii.

Există, de exemplu, vreun drum care duce la Castel? S-ar zice că da: K. se apucă să-l parcurgă, dar iată că drumul coteşte, descrie o curbă, se menţine mereu la aceeaşi distanţă de Castel, nici nu se apropie, nici nu se depărtează… K. O ia atunci pe o stradă laterală, dar ca să se trezească blocat, cu picioarele afundate în zăpadă; acolo îl întâlneşte mai apoi pe căruţaşul Gerstacker, care se oferă să-l ajute să iasă, suindu-l în sania lui; K. abia are timp să afle că tocmai strada aceea aşa de plină de omăt duce la Castel; nu e nicio alegere de făcut: K. poate doar să accepte să se ducă înapoi, până la Hanul Podului; Castelul dispare în noapte, nu mai rămâne altceva decât silueta saniei, a căruţaşului, a zăpezii… Şi în acest peisaj golaş, în momentul în care K. se întoarce cu spatele, de la

Castel coboară, uşoare şi plăcute, ca un salut binevoitor, sau ca un semn vag, poate ameninţător, bătăile clopotului… inima lui K. tresare o clipă… Zăpada, sania care se depărtează, bătăile acelea abia auzite…

Toate acestea sigur că sunt descrise, povestite în toate amănuntele; K. se află cu totul cufundat în peisaj, iar despre peisajul ăsta se povesteşte cu lux de amănunte. Însă peisajul la rândul său pare cufundat în cu totul altceva, care e trecut sub tăcere, despre care se poate vorbi doar aluziv, dar care nu e dicibil, nu e narabil. Este prezenţa unui gol care totuşi susţine, a unui nimic care totuşi există, a unei tăceri ce se lasă ascultată, care dă sunet făcând să-ţi tresară inima.

În definitiv, peisajul, chiar dacă-i narat, păstrează, ocroteşte în sine un fel de inenarabil al său, în care se lasă să zacă. Descris, el ni se oferă în

acelaşi timp nouă şi ca peisaj inenarabil: nu e numai ceea ce este, ci mai e şi altceva, de altă natură, un nimic, un indicibil. Propensiunea narativă împinge subiectul narant până la graniţele inenarabilului, iar aici, faţă-n faţă cu bezna, subiectul e cuprins de tremur…

21. Interpretarea zădărnicită

Ajuns ia marginile întunericului, într-adevăr, subiectul se străduie în continuare să nareze, să interpreteze pe întuneric. Dar, ca şi cum ar trece peste el încălecându-l, propensiunea narativă îi arată de fiecare dată inenarabilul, îi zădărniceşte toate interpretările: subiectul trăieşte din şi în narabil; propensiunea narativă, depăşindu-i, atârnă, se leagănă către golul inenarabilului şi-i aduce de-acolo subiectului chemările golului. Iar acest răsunet îl face să tremure.

Mai simplu spus: propensiunea narativă, pusă în act în Castelul narează despre inenarabil: pentru a o face, povesteşte peripeţiile unui hermeneut care se străduieşte în zadar să traducă sensul inenarabil într-o semnificaţie secretă şi, deci, ca atare, putând fi dezvăluită. Peripeţii zadarnice, din moment ce confruntarea cu inenarabilul

face inertă o hermeneutică a semnificatului: nu imposibilă; dimpotrivă, mai uşor de practicat ca oricând; însă, în acelaşi timp, vană.

Ceea ce se pune cu adevărat în act în *Castelul* este o logică narativă bazată pe un soi de principiu al identităţii opuselor: fiind daţi, adică, doi sau mai mulţi termeni opuşi şi care se exclud reciproc în ce priveşte semnificatul, ei se dovedesc cu toate astea identici, şi amândoi valabili, sau valabili în etape ce alternează, deci substituibili unul altuia sau anulându-se din când în când unul pe celălalt, într-o succesiune imprevizibilă. Interpretând un anumit indiciu, descoperim un semnificat şi în acelaşi timp şi negaţia lui, ambele la fel de plauzibile; dacă interpretăm în continuare, orice altă interpretare mai găsim se dovedeşte valabilă şi inutilizabilă; pare o luare în derâdere, o păcăleală pertt\ rbatoare, în faţa căreia subiectul începe să simtă un fel de sfârşeală.

Lui K. i se întâmplă din când în când să examineze unele indicii care confirmă şi dezmint numirea lui ca arpentor, fără să existe vreodată putinţa de a pricepe semnificaţia vreunui adevăr în spatele acestor indicii, iată că presupusul său şef, Klarrim, face să-i parvină o scrisoare prin care se comunică sau se confirmă făptui că a fost angajat: „… după cum ştiţi, Dumneavoastră aţi fost angajat… însă scrisoarea, îi explică primarul

satului, nu e oficială, e doar oficioasă, de politeţe, semioficială, fapt ce lui K. Îi confirmă că nu a fost încă angajat. Este deci o scrisoare iară valoare? Nu, căci o scrisoare semioficială poate fi chiar mai importantă decât o comunicare oficială. Se cere deci s-o interpretezi ca pe un semn de bunăvoinţă deosebită faţă de K? Poate; însă e posibil să fie vorba doar de o scrisoare mai veche, care chiar a fost adresată altei persoane; formula din titlul spune doar atât: „Stimate domnule”. Da, însă i-a fost înmânată lui K. personal de către un curier de la Castel! Da, însă curierul nu prezintă nicio garanţie, nici măcar n-are o numire oficială, aceea este prima scrisoare pe care o

aduce… Şi totuşi, i-a înmânat-o Klamm în persoană… Nu e sigur că n-a fost un funcţionar care seamănă cu Klamm… Şi aşa mai departe, la nesfârşit…

Anularea semnificatului prin interşanjabilitatea interpretărilor opuse caracterizează toate situaţiile şi toate relaţiile lui K. cu personajele pe care le întâlneşte: K. este din când în când căutat sau respins, tratat cu mare respect sau desconsiderat, cu schimbări bruşte şi neaşteptate, determinate de nişte motive ce continuă să rămână de neînţeles.

Să fie clar: logica identităţii opuselor nu e o logică a înfrângerii, fapt ce tot ar mai implica prezenţa unui semnificat, acela al imposibilităţii. Când situaţia pare a fi devenit imposibil de suportat, se schimbă şi devine din nou suportabilă, ca să ajungă apoi, din nou, intolerabilă: fiecare mişcare este pentru K. O victorie şi o înfrângere…

22, Locul tragediei

Subiectul tremură: această condiţie în care K. ajunge să se găsească se dovedeşte înainte de toate o condiţie tragică. *Castelul* e un roman înfricoşător: vanificarea adevărului ca cercetare a semnificatului nu duce numai la completa dezorientare a gândului. Identitatea însăşi a lui K. e aceea care se află în joc: subiectul devine un neliniştitor „poate”.

Se cunoaşte supoziţia ce s-a făcut în legătură cu felul în care *Castelul,* ca roman neterminat, ar fi trebuit să se termine: în căutarea istovitoare şi fără sfârşit a adevărului pentru sine, K. moare de sfârşeală; comunitatea satului se strânge în jurul patului lui de moarte şi chiar în acel moment soseşte de la Castel mesajul prin care, chiar dacă nu i se îngăduie dreptul de cetăţenie, îi este permis să continue să muncească şi să trăiască în sat… însă K. e pe moarte… Adevărată sau nu, această ipoteză n-are pentru noi o importanţă aşa de hotărâtoare: de fapt romanul e încheiat încă

de la primele pagini, de atunci de când, în momentul sosirii lui K. la Hanul Podului, se primesc pentru el două

telefoane, unul după altul: primul ca să dezmintă numirea lui ca arpentor, cel de-al doilea ca s-o confirme.

K. este deci încă de-atunci mort, ca subiect, şi totuşi, menţinut în viaţă; să spunem, mai adecvat, că subiectivitatea lui e cantonată într-un spaţiu intermediar între viaţă şi moarte, care se prelungeşte nedefinit. Este vorba de un spaţiu tragic în chip perpetuu, din care K. nu mai poate sau nu mai vrea să iasă niciodată. Dacă el ar muri, subiectivitatea lui s-ar dovedi confirmată, dacă nu altcum, măcar de purificarea morţii, de acea catarsă a tragediei. Însă K. primeşte de la Castel o identitate oscilantă, suspendată între da şi nu. Ca să o facă mai stabilă, definită fie de da, fie de nu, subiectul se avântă în interpretarea enigmelor; acestea sunt însă irezolvabile. Gândirea interpretantă încearcă, adică, să întărească identitatea nesigură a subiectului: „sunt, în măsura în care interpretez”; dar felul în care interpretarea devine zadarnică îl consumă pe subiect prin neliniştea unei tragedii fără soluţie. Propensiunea narativă este deci înainte de toate descriere a acestui spaţiu tragic: peisajul apare ca acel loc închis prin care umblă dus-întors, şovăind, subiectul, care nu mai poate să se cunoască. Propensiune narativă înseamnă recunoaştere, primire în sine a acestei dureri.

23. Opace indestructibilă

Totuşi, ştim bine lucrul acesta, K. nu e niciodată resemnat, disperat: o forţă surprinzătoare îl susţine de la umilire până la înfrângere. Pare de-a dreptul că el izbuteşte să capete încredere, şi o misterioasă energie, tocmai din oboseala inexorabilă care încă din prima zi pune stăpânire pe el. Cum este oare cu putinţă, care e forţa aceea ce izbuteşte să-l ţină în picioare, pe el, subiect extrem de slab, în peisajul tragediei? Fapt e că, dincolo de tragedie – chiar oferită, indicată de însăşi tragedia împinsă până la ultima ei limită – apare şi tot apare imaginea Castelului… se iveşte silueta păcii indestructibile care coboară dinspre Castel…

Este adevărat, K. nu ajunge niciodată la el. Însă în

sat, la Hanul Stăpânilor, reuşeşte de două ori să pătrundă în zona interzisă a hanului, rezervată domnilor de la Castel, când trebuie să coboare în sat. Zona aceea este, prin urmare, într-un fel, Castelul însuşi. K. intră prima dată în curtea înzăpezită unde are loc distribuirea de dimineaţă a documentelor. Cu ambele prilejuri suferă nişte eşecuri ce par de acum decisive în ce priveşte

181

Identitatea lui de arpentor. Însă în acelaşi timp contemplă ceva ce nu i-ar fi fost dat să vadă dacă nu s-ar fi avântat dincolo de limitele admise, cele ale narabilului: este vederea unui calm absolut, o odihnă, o atmosferă fericită… este vorba încă o dată, de un peisaj, de o scenă în care nimic nu-i vorbeşte lui K., şi cu toate acestea acel nimic îl învăluie, manifestându-se prin senzaţie, prin înfăţişarea unui calm indestructibil.

Forţa care-l susţine pe K., dincolo de orice amăgire, vine din simţământul acela de tihnă, din dorinţa aceea a unei munci laborioase şi senine. Identitatea lui K. e dezminţită, dar el se simte îmboldit să meargă mereu înainte: figura calmului indestructibil l-a uşurat pe K., până la a-i pune la îndemână destinul. Subiectul rămâne cu o identitate fluctuantă, dar dobândeşte un destin, sensul unui mers înainte, către imprevizibil, inominabil. Destinul este acel ceva încă nenarat şi nenarabil care-l susţine pe subiect în goliciunea peisajului. Venind dinspre golul acela, el se oferă doar ca o senzaţie, ca o vagă percepţie, o ascultare a nimicului: este să simţi cum clopotul de la Castel nu spune nimic şi totuşi bate pentru noi…

24. Peisajul pietăţii însă venirea înduioşătoare a destinului, trimisă de către peisaj ca pentru a sprijini subiectivitatea noastră cu identitate acum atât de incertă, ne face să înţelegem că peisajul, chiar şi gol de semnificat, este cu toate acestea un peisaj al milei, este prin urmare plin ochi de sens. Prezenţa destinului, aşezată între noi şi peisaj, lămureşte cum anume peisajul poate să fie susţinut de ceva care pare numai silenţios, vid, dar care, mai exact spus, este şi o limbă mută, limba care indică destinul.

Tocmai limba aceasta lipsită de semnificat este cea pe care propensiunea narativă încearcă s-o nareze, găsind în ea sensul destinului... Dar cum anume să existe o limbă, dotată în acelaşi timp cu sens şi lipsită de semnificat?

25. Limba etalării

Se cere să facem un pas înapoi şi să ne întoarcem din nou acolo unde îl vedem pe K. prins cu totul în încercarea de a interpreta mesajul care-i vine de la Castel. Dacă el vrea să considere acel mesaj ca fiind alcătuit dintr-o serie de indicii, e cu totul liber s-o facă: indiciile îi vor dezvălui când un semnificat, când altul. Numai că această dezvăluire se

dovedeşte neeficace, irelevantă, din cauza identităţii opuselor. În acelaşi fel, chiar *Castelul* ca atare, a fost un roman interpretat în fel şi chip. Se poate crede că semnificaţia lui constă într-o reprezentare a inconştientului, sau a graţiei, sau a puterii, sau a culturii... Toate aceste interpretări apar în acelaşi timp plauzibile şi indecidabile, ca şi cum s-ar putea înlocui una pe *alta... Castelul* pare disponibil să accepte de la oricine semnificaţia pe care acesta o doreşte, dar tocmai o astfel de disponibilitate absolută pare să facă zadarnică sau interminabilă munca interpretării.

Se cere aşadar s-o abandonăm? Nu, nu e vorba nicidecum de aşa ceva, ba chiar se cere s-o continuăm până la extenuare, până la limita ei ultimă, până la a-i arăta limita. Numai rămânând opriţi pe acel prag ultim ne putem de seama de felul cum misterul Castelului se deplasează mereu în altă parte; îi putem interpreta mesajul, şi iată că, imediat ce am făcut-o, mesajul ni se prezintă din nou în altă parte, într-un „altundeva”, mai încărcat de mister ca niciodată.

Cum pot să coexiste în limba unică a naraţiunii, această absolută disponibilitate şi lipsă de disponibilitate? Fapt e că dacă privim mesajul ca ascunzând un semnificat, trebuie să-l şi înţelegem ca fiind construit dintr-o serie de indicii, adică, în termeni mai generali, dintr-o înlănţuire de

semnificanţi. Suntem liberi s-o facem: putem gândi, de exemplu, înfăţişările peisajului ca pe nişte semnificanţi cu semnificatul ascuns. Dar în acelaşi timp aceste înfăţişări sunt, după cum am văzut, purtătoare ale unui sens fără semnificat. Sensul acesta ele nu-l spun, nu e pronunţat şi cu atât mai puţin e ascuns ca într-o hieroglifă: dimpotrivă, ele ni-l arată.

Înfăţişările ni se arată din gol, ne arată golul, se arată una alteia, suspendate în gol. Ele tac, însă ies în faţă, se lasă a fi văzute, ne indică apariţia lor în faţa ochilor noştri. Noi suntem vrăjiţi, inima ne tremură, simţim cum ne vine dinspre ele o chemare, întreg peisajul din jurul nostru ni se pare că se umple, pare că este plin de sens. Însă fiindcă ceea ce vedem este numai o apariţie pentru noi, putem acum în sfârşit să înţelegem că în acel „altundeva" decât semnificantul şi semnificatul, sensul constă tocmai în actul acesta, ca atare, de a ni se arăta nouă, sau „mie". Limba mută a figurilor se dă ca ostentare.

Cu alte cuvinte, pentru eul interpretant înfăţişările sunt nişte semnificanţi al căror sens trebuie să fie căutat în raportul cu un semnificat mai mult sau mai puţin ascuns. Dar pentru „mine" care simt în tăcere prezenţa unui alt sens care e întotdeauna altundeva, chiar aceste figuri se oferă nu ca semnificanţi, ci ca ostensori. În gol ele se dau la vedere una prin cealaltă, şi tocmai în modul de a apărea al acestei reciproce arătări la

vedere ia naştere sensul şi ajunge până la mine chemarea destinului meu… Zăpada din sat arată Castelul, care i se arată lui K. oferindu-i din tăcere bătăile clopotului, ce se sting în timp ce sania înaintează lin pe străduţa înzăpezită… Limba mută se naşte în momentul în care figurile, ca ostensori, se adună una lângă alta, pentru a forma peisajul în care zace suspendat sensul destinului ca pietate pentru om, pentru subiect.

Putem în sfârşit să recunoaştem că subiectivitatea este o oscilare încoace şi încolo între un „eu" care îşi autoreprezintă propria-i identitate în a fi în căutarea mai

mult sau mai puţin vană a unui semnificat cert, identic cu sine însuşi, şi un „mine” care se identifică din când în când cu figurile permanent schimbătoare care îi etalează sensul destinului său; nu identitatea, ci un destin…

26. „Pe omul acela noi va trebui să-l salvăm…”

Însă dacă limba ostentaţii este o limbă mută, situată în acel altundeva al inenarabilului, atunci în cel fel şi cu ce limbă să povesteşti despre destin, care totuşi pare exact lucrul acela către care, depăşind „eul” subiectului, se avântă sau se simte chemată propensiunea narativă? Să ne amintim încă o dată de K., cel susţinut de sfârşeala aceea a lui plină de forţă. În una dintre ultimele pagini ale romanului, într-un fragment suprimat de autor, căruţaşul Gerstacker îl mai întâlneşte încă o dată pe K. şi-i spune mai mult sau mai puţin aşa: „Când te-am văzut aici azi-dimineaţă, mort de somn în încăperea cârciumii hanului, aţipit pe un butoi, pe tine, un arpentor, om cu carte, îmbrăcat în zdrenţe, şi cu o înfăţişare demnă de milă, numai atunci mi-am adus aminte de cuvintele pe care le rostea maică-mea: «… pe omul ăla noi ar trebui să-l salvăm…»” Ţinută în picioare de aceste puţine cuvinte pline de o vagă milă, figura extenuată a lui K. se ridică încet şi înaintează către noi… cade în braţele memoriei noastre… Cum să izbutim vreodată să uităm aşa ceva?

27. Naraţiunea ca imitare a inenarabilului

Dar dacă figura lui K. ne rămâne de neuitat, aceasta se întâmplă deoarece, prin extenuarea lui, ea ne arată, ne dă de văzut minunea făgăduinţei cuprinse în peisajul Castelului, după cum acest peisaj, la rândul său, ne indică figura lui K. Pentru a nara peisajul în aşa fel încât din

el să iradieze inenarabilul, naraţiunea însăşi trebuie, la rândul ei, să se golească de semnificat, adică trebuie să povestească despre o peripeţie interminabilă în care se dovedeşte permanent indecidabil semnificatul ce se poate atribui aspectelor din întâmplarea descrisă. Dacă la un moment dat K. ar găsi semnificaţia enigmelor Castelului şi ar deveni pe deplin şi în chip fericit, arpentor, toată

întâmplarea s-ar petrece înăuntrul domeniului semnificatului, cuvintele naraţiunii s-ar constitui numai şi numai ca un lanţ de semnificând. Ştim însă că nu e aşa sau că, mai bine zis, nu e numai aşa. Semnificanţii există, desigur, dar rămân suspendaţi; naraţiunea totuşi continuă, poate continua la infinit. Cu ce fel de cuvinte continuă ea atunci, dacă nu mai e vorba de semnificanţi?

În momentul în care nu ne mai adresăm romanului cu ajutorul textelor, ci făcând uz de amintirile păstrate în memorie, ne putem da seama că ceea ce ne este oferit mai întâi de toate de către memorie nu este amintirea tragică a conţinutului enigmelor nerezolvate ale lui K., ci chiar figura lui învăluită de pietatea destinului. Nu prea ne mai amintim bine interminabilele dialoguri dintre K. şi locuitorii satului, dar iată că apare în faţa ochilor noştri K. Însuşi, cu un cot sprijinit de tejgheaua de zinc din încăperea cârciumii, iată-l în odaia din podul hanului pe când atârnă într-un cui scrisoarea lui Klamm, iată-l încă o dată, cuprins de un somn cu neputinţă de învins, şezând la picioarele patului secretarului Biirgel, care tocmai îi povesteşte despre posibilităţile de salvare care se oferă la Castel…

Prin golirea semnificatului, prin suspendarea semnificanţilor, naraţiunea însăşi se transformă în etalare… Propensiunea narativă, care înclină pentru a primi în ea inenarabilul, face ca naraţiunea să nu se dea ca soluţie a unei enigme a lumii, ci să se epuizeze ca un lucru din lume, ca ceva care există, care este acolo, iar prin acest fapt al său de a fi se arată, îşi etalează propriile-i aspecte, care la rândul lor ni se dau nouă spre a fi văzute. Propensiunea narativă se identifică cu peisajul Castelului, iar peisajul este imitat de naraţiune. Dar aceasta ne facem să înţelegem atunci că limba mută, chiar rămânând în ireductibila-i diferenţă, se identifică în acelaşi timp cu limba clar rostită a naraţiunii, acea specială limbă narantă care ia naştere în momentul în care propensiunea narativă înclină să primească în ea inenarabilul. Cu ajutorul cuvintelor naraţiunii, iată că simţim din nou iradiind, mai

frumos decât se poate închipui, peisajul înzăpezit al Castelului…

185

28. În ţinutul zeilor

Ce anume s-a petrecut? Ce mi se întâmplă acum? încă mă aflu oprit la frontiera Brennero, în vagonul unui tren. Cu trupul rezemat de fereastră stau cu ochii aţintiţi spre ninsoarea care în tăcerea absolută cade peste liniile ferate, peste brazi, peste munţii pierduţi în noapte. În timp ce privesc, memoria mea îmi aduce şi imaginea altor nopţi de iarnă, a unor ulicioare înfundate în zăpadă, apoi miros de bere şi de fum, bătăile îndepărtate ale unui clopot… Eu sunt în locul ăsta, la Brennero, şi totuşi, aici, alături, în preajma mea, îşi au adăpost amintirile peisajului din *Casteluhmă* găsesc aici şi, cu ajutorul muncii îndelungate a gândului vegheat de memorie, am adus Castelul de acolo până aici… Şi totuşi, pe când cred că pot gândi astfel, mă simt în acelaşi timp, cuprins de un alt simţământ: este impresia vie, corporală, mişcătoare, că zăpada asta pe care o văd, frigul ăsta pe care-l simt, se află altundeva: eu însumi nu mai sunt aici, ci în altă parte: Brennero e în altă parte; iar acest altundeva este locul Castelului, adică ţinutul cel mai întins în care se află priveliştea Castelului. Unde-i situat aşadar acest ţinut? A, sigur că da, în Boemia, acolo unde Kafka putuse să vadă de mai multe ori asemenea castele… Lectura şi amintirea romanului *Castelul* mă fac, prin urmare, să simt prezenţa fizică a peisajului boemian? Cu siguranţă că da, dar nu lucrul ăsta contează atât de mult. În *Castelul* de fapt nu se vorbeşte niciodată de Boemia, sau de „undeva” anume; peisajul rămâne mai curând lăsat la voia unui „niciunde”; chiar dacă e Boemia, e vorba de o Boemie transfigurată: e acel „altă undeva” al Boemiei. Un altundeva care pentru mine, în acest moment, e identic cu un altundeva decât Brennero, e situat în acelaşi altundeva cu al lui Brennero.

La începutul experienţei mele mi se părea că sunt simultan aici, la Brennero, şi acolo, la Castel; acum, după o peripeţie atât de lungă a gândului, mi se pare că Brennero

şi Castelul se află simultan în aici şi în altundeva… Toate astea au un iz de luare în râs: s-ar spune că-i o concluzie cam trasă de păr; într-adevăr, cum pot să-l gândesc pe altundeva în aici? Nu ştiu: mă aflu din nou în punctul de mai înainte… Ar trebui deci să admit că nici măcar o hermeneutică a ostentaţii, ieşită din menţinerea gândirii în proximităţile memoriei, nu e în stare să gândească diferenţa dintre aici şi altundeva; ceea ce pot eu să gândesc permanent este: „aici există un aici, aici-ul se află aici, şi altundeva este în altă parte, este în altundeva”. Însă ceea ce simt este că: „altundeva este aici, eu sunt deci aici şi în altundeva”. În acest „şi”, în acest „este”, zace diferenţa pe care gândirea, chiar după ce a trecut prin hermeneutica ostentării, continuă cu toate acestea să nu o poată gândi; ostentarea pare să reuşească în cel mai bun caz să-mi arate din nou zona aceea vidă, infinita zonă întunecată… Aş fi, prin urmare, obligat să recunosc că gândirea ostensivă, care vine să se adauge gândirii reprezentative a semnificatului, mă poate face să-mi apară cu o strălucire cu atât mai mare figurile de altundeva, dar nu poate să-mi lumineze în niciun fel acea diferenţă-asemănare dintre altundeva şi aici, acea suprapunere a două lucruri identice şi în acelaşi timp diferite între ele…

Şi totuşi, dacă revin şi mă-ntreb unde anume poate fi situat peisajul Castelului său, cu alte cuvinte, care este acel undeva al lui altundeva, adică unde ajung eu atunci când ajung în altundeva, iată că acel sentiment de jubilare – care nu m-a părăsit deloc de la începutul experienţei mele – creşte şi mai mult… în întuneric zăpada străluceşte tot mai mult… strălucirea asta, strălucirea din mijlocul golului, este cea care-mi sporeşte jubilarea până la a-mi arăta că… tocmai în această unică ostentare a diferenţei… deodată imaginaţia, propensiunea narativă, se aruncă în zona goală, înconjurată de strălucire, ca să-mi aducă iarăşi, o nouă, neaşteptată figură a diferenţei: este vorba doar de o asemănare, nimic altceva decât o comparaţie… însă văzând-o astfel, această comparaţie, ce încă mai este muiată în întregime în apele pline de străluciri ale

infinitului, din care pare că abia a ieşit, gândul în sfârşit se cufundă într-un soi de pace, de jubilare, din cale-afară de calmă… pare o comparaţie ultimă, dincolo de care propensiunea narativă nu poate să mai meargă mai departe…

Acel „altundeva” în care mă aflu şi căruia îi simt pretutindeni în jurul meu prezenţa, nu aparţine acestei lumi, ci e ca şi cum s-ar afla în lumea zeilor… Locul lui niciunde pare locul în care trăiesc zeii… Zăpada asta care mă atinge pe mine, această noapte care se oferă ochilor mei, este tocmai ca şi cum ar fi zăpada şi noaptea care plutesc în ţara unde trăiesc ei, zeii… Peisajul de la Castel stă suspendat într-un gol care-l separă de lumea aceasta, dar chiar în golul acela se iveşte „lumea cealaltă”, celălalt tărâm, cel de dincolo… Păşind printr-o mare de zăpadă şi ceaţă, înaintând înăuntrul nimicului, K. a ajuns până-n cealaltă parte a nimicului, şi iată că-n locul acela apare un castel; de la castel cineva i-a trimis până şi un semn, un susur care fuge pe zăpadă… Cum să-i reziste? în ţara zeilor zăpada susură, scoate un sunet… şi în timp ce o tăcere absolută cade cernând omătul la Brennero, aud acest sunet cum se-nalţă jur-împrejurul

186

187

meu… într-o linişte fermecată ajung în sfârşit să aflu cum ninge-n ţara zeilor…

29. Misterul lui „ca şi cum”.

Cunoaşterea adusă de propensiunea narativă nu este deci deschisă numai înspre partea de jos, înspre trupescul acţiunilor simple, de zi cu zi, aşa cum crezusem mai înainte; ci înalţă, ca să zicem aşa, chiar aceste acţiuni (simplitatea unui gest de a privi zăpada, a unei aşteptări în frig) către partea de sus, către nemăsurat. Deci sigur că e vorba de o cunoaştere de ocazie, a lumii de fiecare zi, dar dacă e o cunoaştere, este tocmai pentru că măsoară ocaziile timpului terestru cu ajutorul unui incomensurabil care e ca şi cum ar fi timpul de dincolo…

E vorba însă de un „ca şi cum”: „e ca şi cum”, „pare”,

„s-ar zice că”… Dar cum stau lucrurile „în realitate”? Dacă termenul de comparaţie este dat de „ca şi cum”, care este atunci termenul comparat, cel care trebuie comparat?

În timp ce trenul începe, în sfârşit, să se pună în mişcare şi Brennero dispare în spatele meu, gândul mi se opreşte: în jurul meu nu mai e decât întuneric, gol, şi amintirea unui calm indestructibil… După ce am văzut apărând ţara zeilor, adevărat că nu mai am la ce să mă gândesc… am ajuns la limita ultimă a enigmei ninsorii duble, dincolo de care nu mai este altceva decât insolubilul în stare pură… Acel ca-şi-cum este ultima similitudine, un termen de comparaţie suspendat în gol, pentru că celălalt termen, cel comparat, cel de-comparat, nu există: sau mai bine zis, există ca mister absolut, scutit de orice obligaţie faţă de lumea noastră: există ca zonă goală a diferenţei. Întinzându-se până la extenuarea tuturor puterilor ei, propensiunea narativă se poate împinge până la punctul de a reuşi să gândească această diferenţă sub forma unei figuri care se arată, a unui ca-şi-cum care apare. Dincolo şi dedesubtul acestei ostentări – semănând cu un balconaş care iese în afară deasupra unui abis – există numai beznă, noaptea fără sfârşit… Omul care pleacă în căutarea propriului destin trebuie să se oprească şi el aici. Iar aici îl întâlneşte, acel destin: suspendat în gol, oscilând în sus şi-n jos, între ca-şi-cum şi o infinită tăcere…

188

Bibliografie întrucât, aşa cum am mai povestit, în timpul episodului petrecut la Brennero nu aveam cu mine niciun text, mi se pare potrivit să menţionez că, pe lângă amintirea *Castelului,* în mintea mea veneau la suprafaţă şi alte amintiri şi, înainte de toate, amintirea textelor citite sau recitite recent tocmai ca să abordez problema *Castelului* (chiar dacă încă nu înţelesesem deloc care anume era „problema”). În orice caz, textele acestea în memoria mea erau mai mult sau mai puţin prezente, astfel încât puteau să ţină companie gândirii de-a lungul drumului ei. Această companie a fost uneori atât de strânsă, încât acum nici nu mai pot să spun cât anume din

drum a fost trasat şi determinat de mine, şi cât de această companie, de unul sau altul din cei care-o formau. Dar, în fond, ce contează? Formam împreună chiar o companie, eram toţi nişte tovarăşi de aventură porniţi în căutarea locului necunoscut în care se află Castelul. Acum că voiajul s-a terminat şi m-am întors aici, doresc să-i amintesc, din recunoştinţă, pe fiecare dintre ei:

1). Pentru textul romanului *Castelul* de Kafka:

Vechea ediţie din col. Medusa, Mondadori, Milano 1955, ediţie ce conţine *Nota* lui Max Brod privind, între altele, presupusul final al romanului. Apoi:

Oscar Mondadori, Milano 1982; şi Medusa, Mondadori, Milano 1981, ambele cu două articole de R. Fertonani.

2). Despre *Castelul* lui Kafka:

M. Blanchot, *Da Kafka a Kafka,* Feltrinelli, Milano 1983.

F. Baioni, Kafka. // *Castello,* în AA. W., // *romanzo tedesco del '900,* Einaudi, Torino, 1973.

F. Baioni, *Kafka. Romanzo e parabola,* Feltrinelli, Milano 1980. M. Robert, *Solo come Kafka,* Editori riuniţi, Roma 1982.

M. Robert, *L'antico e îi nuovo,* Rizzoli, Milano 1969. R. Barilii, *Comicitr di Kafka,* Bompiani, Milano 1982.3). Despre manifestarea peisajului natural: R.M. Rilke, *Elegie duinesi,* Einaudi, Torino 1978.

G. Trakl, *Lepoesie,* Garzanti, Milano 1982.

4). Despre figuri, imagini interioare, interpretarea enigmelor:

G. Agamben, *Stanze. La parola e îi fantasma nella cultura occidentale,* Einaudi, Torino 1977.

5). Despre privirea îndreptată către diferenţă:

M. Heidegger, *Identitf e differenza,* „aut aut", 187 – 188, 1982.

6). Despre ascultarea unui mesaj inaudibil de către gândirea reprezentativă; şi în general despre raporturile dintre a gândi, a poetiza, a nara:

M. Heidegger*, în cammino verso îi linguaggio,*

Mursia, Milano 1979.

M. Heidegger, *Saggi e discorsi,* Mursia, Milano 1980.

189

7). Despre spaţiul tragic şi căutarea identităţii: R. Barthes, *L'uomo raciniano,* în *Saggi critici,* Torino 1976.8). Despre şovăiala gândului şi deci şi a subiectivităţii: G. Vattimo, *Al de la delsoggetto,* Feltrinelli, Milano 1981.

Şi dacă în loc de aceste cărţi aş fi citit altele? Ei, probabil că aş fi ajuns la sfârşit în acelaşi loc, dar printr-un alt traiect, observând în *Castelul* cine ştie ce alte lucruri… Această bibliografie nu e absolut deloc obligatorie, nici pentru mine, **nici** pentru altcineva E doar un mod de a voi să amintesc ceea ce, întâmplător sau nu, citisem în perioada aceea A face pe placul oscilării gândirii înseamnă şi a nu ne preocupa prea mult de a rosti un discurs definitiv. Înseamnă, eventual, un a şti să spui: „Mi s-a întâmplat să… mi s-a întâmplat cu prilejul cutare să gândesc cam aşa".

190

Filippo Costa

OMUL FĂRĂ IDENTITATE AL LUI FRANZ KAFKA

J. *Perspective teologico-negative* în general o operă literară acţionează asupra cititorului stârnind posibilităţile lui ascunse de înţelegere, de interpretare şi de experienţă. Capacităţile cititorului depind de o tradiţie pe care opera o face din nou prezentă, fie ca obiect al zelului cititorului de a-şi da cu părerea, fie ca sursă a capacităţilor lui de interpretare.

Din tradiţie face parte momentul *teologic* pe care unele texte, mai mult decât altele, îl fac să conteze prin problematicitatea lui şi prin valoarea existenţială. Este şi cazul acelei producţii complexe şi fragmentare din punct de vedere structural a lui Kafka, nu doar al operelor lui, care conduc mai uşor spre reflecţii şi comparaţii teologico-religioase. Însă latura teologică a lui Kafka e ambiguă şi indirectă şi de aceea a dat naştere la numeroase neînţelegeri şi la interpretări unilaterale. Cea mai mare greutate în istoria criticii teologice e aceea a lui Max Brod,

de a cărui viaţă sau activitate nu poate fi gândită separat nici aceea a lui Franz Kafka însuşi. Lui Brod îi datorăm ediţia operelor kafkiene, mai întâi de toate pregătirea pentru tipar a cărţii celei mai „incomplete", atât exterior, cât şi interior, şi anume a *Castelului. În Apendicele* lui Brod citim între altele:

Ce anume înseamnă „Castelul" cu ciudatele lui acte, cu imperserutabila-i ierarhie de demnitari, cu toanele şi cu răutatea lui, cu pretenţia lui (cu totul justificată) la respect absolut, la obedienţă absolută (...)? Acest „Castel" în care K. nu reuşeşte să intre, şi de care el, lucru de neînţeles, nu poate nici măcar să se apropie, este tocmai ceea ce teologii numesc „Pronie", diriguirea divină a sorţii omeneşti (a satului), acea eficacitate a contingenţelor, a deliberărilor secrete (...), acel *nan liquet* asupra vieţii tuturor.1

Printre reacţiile stârnite de această identificare *ex abrupto* o amintim pe aceea a lui Peter U. Beicken, care îi opune „caracterul negativ al *Castelului,* greutatea apăsătoare şi deformantă pe care el o exercită asupra lumii".2 împreună cu discipolii săi, Brod aparţine, după Beicken, tendinţei sau modei explicaţiei religioase simple şi directe a simbolismului

1 Franz Kafka, *Das Schloss, (Castelul),* Roman, S. Fischer, Frankfurt's.d., p. 484.: Peter U. Beicken, *Franz Kafka* etc, Athenaion, Frankfurt 1974, p. 178.

şi structurii literare. Reprezentările care compun romanul şi, în genere, operele în proză ale lui Kafka sunt interpretate ca „alegorii"; metoda alegorizantă e considerată de Heinz Politzer „răul originar *(Ur-Uebet)* al tuturor interpretărilor lui Kafka", a cărui operă poetică trebuie tratată, dimpotrivă, ca „document literar de prim ordin".4 Se poate spune că după Brod critica privitoare la Kafka a rămas împotmolită în alternativa literatură-teologie, sau literatură-filosofie. La aceasta mai trebuie adăugată şi opoziţia viguroasă, cu siguranţă just întemeiată, faţă de acele lecturi care pornesc de la

aforismele filosofice, religioase, teologice, critico-literare… ale lui Kafka folosindu-le drept criteriu preferat de judecare a propriilor lui opere literare. Beicken însuşi declară în acelaşi sens, tot împotriva lui Brod, că lucrul cel mai important este să menţinem distincţia între un „Kafka pozitiv, afirmativ, cel din aforisme, şi unul negativ, pesimist, din romane şi din scrierile în proză”.5

Reacţiile faţă de Brod şi de adepţii săi sunt orientate antiideologic; ele tind să transforme diferenţele în alternative şi sfârşesc prin a neglija partea bine fondată a punctului de vedere teologic. Brod cu siguranţă nu este teolog, nici filosof, iar declaraţiile lui doctrinare sună ingenuu, însă aceasta nu-l scuteşte pe cititorul de astăzi de o încercare de înţelegere mai profundă. Merită să amintim ce scrie el în continuarea paragrafului citat mai sus:

K. Încearcă să intre în legătură *(Verbindung)* cu Graţia divină; încercând să prindă rădăcini în satul aflat la poalele *Castelului,* el luptă pentru a obţine un loc de muncă într-o activitate limitată *(bestimmten Lebenskreis),* el vrea să se afirme lăuntric cu ajutorul alegerii unei profesii şi cu ajutorul unei căsătorii.

Harul lui Dumnezeu nu-i altceva decât acceptarea şi confirmarea din partea lui Dumnezeu; Dumnezeu i se vădeşte omului în măsura în care îl acceptă. Acţiunea lui K. este, din acest punct de vedere, întru totul şi cu totul „teologică”; nu este deci o alegorie, mai ales că aceasta ar cere o denivelare lingvistică între discursul figurat şi aluziv şi discursul direct teologic. E posibilă o atare1 „vorbire-a-lui-Dumnezeu” în chip direct? Ori mai degrabă sunt nişte termeni şi propoziţii teologice ca ghiduri p.800.

1 H. Binder (Sub îngrijirea), *Kqfka-Handbuch, Kroner.* Athenaion, Stuttgart 1979, vol. II.

4 Heinz Politzer, *Finuz Kafka, der Künstler,* Frankfurt a. M. 1965, pp. 274, 279.

5 P.U. Beicken, *Op. cit., pp.* 177 – 178.

6 F. Kafka, *Das Schloss,* cât, p. 484.

Interpretative implicite ale limbajului mitologic? Chestiunea nu poate fi dezbătută aici; cu siguranţă studiile

teologice din secolul nostru au clătinat *necesitatea* unei vorbiri-a-lui-Dumnezeu *directe.1*

E posibilă o interpretare teologică ne-alegorică a scrierilor kafkiene? Dacă am reuşi să conturăm această posibilitate, am înţelege că nu va mai fi vorba de a descoperi concepte sau interese teologice în textele Autorului; punctul de vedere teologic priveşte textele ca fapte literare şi nu cere cu împrumut acestora nişte concepţii teologice specifice. De aceea e nevoie să mai facem un pas înainte după Beicken, care încearcă să depăşească metoda alegorizantă vorbind de „model". El se referă la un fragment epistolar din iunie 1921 în care Kafka îşi imaginează un „alt Avraam", care ar fi gata, plin de râvnă ca un servitor, să săvârşească sacrificiul cerut, dar nu-l duce la îndeplinire, pentru că nu poate pleca de acasă, el este indispensabil, casa nu-i este pregătită şi, fără să-i fie gata casa sau fără acest reazim, el nu poate ieşi, aceasta o vede şi Biblia, care spune: „El îşi puse casa la cale" (?), iar Avraam avea încă de mai înainte de toate din belşug; dacă el n-ar fi avut o casă, unde ar fi putut să-şi crească fiul? în ce grindă ar fi înfipt cuţitul de sacrificii? 8

E de observat înainte de toate că tema casei este impusă de Kafka, cel care-l caută pe „celălalt Avraam"; acesta e un exemplu tipic de descentrare tematică a exegezelor kafkiene. Acest procedeu nu permite, evident, să vorbim de „model". Dar Beicken observă:

Râvna şi pătrunderea sferei sociale, cu care Kafka meditează asupra acestui important simbol de credinţă fac să devină evident că artistul înţelege raporturile de putere profane şi supunerea socială ca pe un model de raportare la divinitate.9

Se înţelege că modelul rămâne fără execuţie; folosirea acestui concept ne face iarăşi să presupunem o gândire fundamentală, de ordin teologic, metafizic, filosofic... şi o expresie a ei narativă. În fine rămâne necunoscut astfel punctul esenţial al gândirii-poetice a lui Kafka, şi anume negativitatea (pe care Beicken o reduce la critica credinţei tradiţionale!).

În cel fel anume conţine textul kafkian teologie, religie, metafizică? Ca să răspundem la această întrebare fundamentală vom folosi conceptul hibrid de „paradox parabolic”, înţelegând prin aceasta un

7 V. Filippo Costa, *Tra mito efilosofia.* D’Anna, firenze, 1978.

8 Franz Kafka, *Briefe 1902 – 1924.* S. Fischer, Frankfurt a.d., p. 333.

9 P.U. Beicken, *op. cit.,* p. 181

192

193

discurs formalmente închis, un semnificat ultim care, pe măsură ce naraţiunea înaintează, se mută tot mai departe, cunoaşte inversiuni, şi se descentrează până la urmă într-o suspendare a sensului. Adevărul parabolei sau al aforismului rămâne o aluzie sugerată şi se pierde în spaţiul în care discursul determinant nu mai are priză. Să luăm spre exemplu aforismul următor (împărţirea lui pe fragmente ne aparţine):

A. Ceea ce putem noi pricepe cu adevărat este taina, întunecimea. B. în ea locuieşte Dumnezeu. Şi asta e bine, căci fără sprijinul acestei obscurităţi noi l-am depăşi pe Dumnezeu.

C. Aceasta ar corespunde naturii omului. Fiul îl detronează pe tatăl.

D. De aceea Dumnezeu trebuie să rămână ascuns în întuneric.

E. Şi pentru că omul nu poate înainta până la el, se agaţă măcar de întunericul care înconjoară divinitatea.

F. El aruncă tăciuni aprinşi în noaptea rece ca gheaţa. G. Aceasta este însă elastică ca o gumă. Ea se trage îndărăt. Dar aşa poate ea să dureze.

H. Vremelnic e numai întunericul din spiritul omenesc – ca lumina şi umbra din picătura de apă.10

Fiecare frază e un paradox, sau exprimă o idee contrară faţă de sensul obişnuit. Grupul A-D se asemuie paradoxului şi s-ar putea tă aduce în cugetarea: Dumnezeu se sustrage capacităţii înţelegerii omeneşti, rămâne secret

şi obscur, pentru a nu fi detronat de către puterea de cunoaştere. Ideile paradoxale sunt: a) secretul este ceea ce putem pricepe; b) Dumnezeu e *obscuritate,* nu lumină; c) obscuritatea lui Dumnezeu ne este *în sprijin,* ca inferioritate a noastră faţă de Dumnezeu; d) omul luptă *împotriva* lui Dumnezeu voind să-l cunoască şi voind să-i anuleze puterea (uciderea lui Dumnezeu); e) Dumnezeu *se apără* rămânând în obscuritate; f) omul vrea să distrugă întunericul care-l sprijină… S-ar putea încerca o explicare a acestor gânduri printr-un fel de exegeză teologică, cum este aceea ce se practică pe textele sacre. Dar astfel de explicaţii n-ar folosi la nimic, ba chiar ar distruge aura de înţelepciune pe care artistul reuşeşte s-o creeze în jurul fiecărui element aforistic care urmează celuilalt, paratactic. Grupul E-H face şi mai acută discontinuitatea şi blochează operaţia exegetică prin imagini neaşteptate. Ultima propoziţie spulberă de tot sensul care se căuta iniţial… Această *Sinnverschiebung"* este în acelaşi timp fixare şi suspendare de sens, mimare a sensului-prtffund trăită în rostirea teologică în formă aforistică. Se produce astfel senzaţia adevărului fără vreun adevăr, o experienţă teoretică ce nu e menită să stabilească premise pentru nişte raţionamente ulterioare sau pentru verificări şi desfăşurări de tip narativ. „Întunecimea spiritului omenesc" este „fugace" *(vergănglich)* aşa cum este şi *gestul adevărului.* Teologia redevine literatură, gândirea pură se destrucţionează în imagini. Această dinamică regresivă suspendă actul existenţei într-o theticitate fără teză care face din limbaj locul privilegiat al actului existenţei de a se consuma. Instrumentele lingvistice principale ale unei astfel de „construcţii" sunt acei „dar", acei „poate", acele semnale de inversiune a cursului constitutiv, şi în special propoziţiile de tip „ca-şi-cum".

Aforismul kafkian are o complexă structură modală care face dificilă fixarea punctului de rezoluţie al theticităţii lui. A se vedea, de exemplu, gândul cu care Kafka răspunde acuzaţiei lui Bloy, potrivit căreia „culpa tragică a evreilor stă în a nu-l fi cunoscut pe Mesia". Deja a

vorbi de „cunoaştere” *(erkennen)* în loc de „recunoaştere” (*anerkennen)* implantează un paradox moral insolubil. Prin aceasta se arată că aşa-zisa „culpă” e mai profundă decât orice culpă normală care se leagă de o responsabilitate directă: teologia transcende morala. Kafka răspunde:

Poate că nu-i chiar aşa. Poate că nu l-au cunoscut într-adevăr. Dar cât de crud este un Dumnezeu care-i lasă *(zulasst)* pe credincioşii săi să nu-l cunoască! Tatăl se face cunoscut întotdeauna fiilor, fiindcă aceştia nu pot să gândească şi să vorbească corect”.

Ar fi nătâng să credem că aici Kafka a vrut să-i arunce în spate lui Dumnezeu însuşi culpa necunoaşterii lui Dumnezeu de către oameni. El nu recunoaşte mai întâi de toate această culpă, dar o lasă ipotetic suspendată pentru a face să se vadă cât de mult îl afectează ea pe însuşi Dumnezeu. A nu şti să vorbeşti şi să gândeşti nu e o scuză sau o circumstanţă atenuantă, ci funcţionează ca factor de „suspendare” a judecăţii. Sensul teologic al culpei se află sub acel „poate că poate” ce operează asupra sensului moral, dar nu implică o depăşire a moralei sau o opţiune teologică alternativă la cea morală (aşa cum au susţinut unii critici, bazându-se pe teza influenţei lui Kierkegaard asupra lui Kafka sau

194

„Oustav. fanouch, *Gespmeht mit Kafka.* Frankfurt a. M. 1968, p. 95.

Deplasare de sens (germ. – n.tr.)” G. Janouch, *Op. cit.,* p. 16 o.

195

pe o afinitate intimă de gândire între cei doi). În cugetarea pe care am reprodus-o nu există nicio teză, dar se produce un „sentiment de adevăr” cu ajutorul suspendării ipotetice.

În aforism sunt prezente în chip distinct planuri diferite de „adevăr”; caracterul său paradoxal constă în principal în faptul că planul „prin care se face aluzie” (parabolă, metaforă) este înlocuit cu planul „la care se face aluzie”. La aceasta se poate reduce funcţia integratoare a

propoziţiilor „ca-şi-cum”; această formă nu ţinteşte să creeze o *fugă ipotetizemtă* din text, ci, mai degrabă, aşa cum înţelege Hertmut Binder, serveşte să conducă acel *tertium comparationis,* dar şi „termenul comparat însuşi” la nivelul constitutiv al expresiei primare.

Fraza de tip „ca-şi-cum” trebuie să ducă la expresie; totuşi, în opoziţie cu propoziţia directă şi necondiţionată, faptul că conţinutul accentuat în propoziţia ca-şi-cum e descoperit de un observator şi că naratorul acordă importanţă acestui fapt.12

Interpretarea posibilă se înscrie ca parte constitutivă în ţesătura textului de interpretat. În aceasta coristă, în primul rând, apertura hermeneutică a textelor kafkiene. Ivirea neaşteptată a unei interpretări sistematic deviante este de fapt aceea care face ca nucleul textual să fie deschis din punct de vedere semnificativ interpretării. Multe aforisme exprimă această structură semantică; scopul principal este de a evita închiderea gândirii într-o teză care să se afirme de la sine şi să rămână câştigată ca un adevăr stabil, unul care să poată, în orice caz, să fie reluat, dezvoltat, utilizat, aplicat.

Dacă raportăm acest lucru la teologie, vom descoperi în ea o negativitate de un fel nou, pe care o putem numi „formală”. Teologia este domeniul spunerii în care se manifestă aperturi şi devieri semantice, cu alte cuvinte în care gândirea rămâne suspendată şi permite să aibă greutate această suspendare a ei ca „teologie”. În alţi termeni, există o „teologicitate” în afara teologiei (aşa cum pentru gnostici există o divinitate în afara lui Dumnezeu).

La întrebarea dacă opera kafkiană conţine o teologie se poate răspunde cu o inversiune paradoxală: teologia este cea care conţine această operă. Această teologie e negativă, într-un sens care încă rămâne de determinat. Despre teologie negativă se vorbeşte însă în multe sensuri.

Noi am deosebit deja o teologie a lui „nu” de teologia lui „non”.13 în cadrul acesteia din urmă vom distinge ulterior o negare care se aduce predicatului şi una care se face subiectului propoziţiei teologice. O numim pe prima

teologie *apofatică* (care se subordonează teologiei apofantice). Propoziţia generală teologico-apofatică are forma:

Dumnezeu nu este X La rândul ei, această formă e o aplicare a apofazei generale

S nu este P în cazul cel mai simplu aceasta echivalează cu

Seste-ţi

În mod normal Q = (j) (P). În acest caz se spune despre apofază că este „reductibilă". Vom ţine seama că reducţia nu are loc între simple concepte, ci în funcţiile-predicat şi nu e dirijată prin principiu. Negarea unuia sau a mai multor predicate ale unui subiect este atunci traductibilă în afirmarea altor predicate atribuite acestuia care implică excluderea celor negate. În caz contrar, negaţia este ireductibilă. De altfel, trebuie avută în vedere omogeneitatea sau eterogeneitatea predicatelor negate şi a celor afirmate. Este tipică teologiei negative tradiţionale eterogeneitatea; a-i nega lui Dumnezeu un predicat nu implică să-l afirmi pe cel opus (sau contrar), ci presupune o afirmaţie de ordin superior sau „transcendent", afirmaţie care se poate desfăşura într-o serie de implicaţii şi nu se fixează într-o propoziţie afirmativă. Această superioritate de ordin o numim „ontologică". De ea se cere distinsă o superioritate logică sau metalingvistică ce are o importanţă extraordinară în teologia negativă. În practică ea constituie ateismul elementar: sensul obişnuit al negării existenţei lui Dumnezeu constă în afirmarea (pseudo) inductivă a absenţei termenului nesubstituibil „Dumnezeu" în acele discursuri care semnifică realitatea. Odată ce s-a definit sau s-a gândit termenul „Dumnezeu" ca determinat de predicatele P 1, P 2, P 3...P n, e suficient să negi că acestor P le corespunde o realitate implicând o idee formală de Dumnezeu, ca să negi existenţa lui Dumnezeu. Acest ateism e un soi de teologie negativă predicaţională. De exemplu propoziţiei: ««Dumnezeu a creat lumea», îi corespunde ateist: lumea nu a fost creată. Se neagă astfel un predicat al lui Dumnezeu şi se goleşte conţinutul

conceptului de

12 Hartmut Binder, *Kafka în neuerăicht* etc. Metzler, Stuttgart 1967, p. 197.

196

3 *Ibidem.*

197

Dumnezeu. Poate să se întâmple şi ca negaţia să intereseze doar unele predicate şi ca cele rămase să capete o nouă semnificaţie, „exaltată”.

Nereductibilă la aceste tipuri de teologie negativă este aceea care priveşte *subiectul* însuşi. Rămâne realitatea creaţiei, a providenţei, a absolutului, a transcendenţei… dar aceste predicate de „divinitate” nu mai au un Dumnezeu ca subiect real. Într-o frază paradoxală aceasta se poate exprima ca „divinitate fără Dumnezeu”. Se cere să vedem dacă şi cum e posibil să fie luată şi menţinută o poziţie de felul acesta. Pentru a exemplifica, cu riscul de a cădea în abstracţie, putem reduce teologia apofantică „biblică” la următoarea serie de propoziţii:

1. Dumnezeu este tată
2. Dumnezeu este judecător (care pedepseşte)
3. Dumnezeu este stăpânitor (ideea de împărăţie a lui Dumnezeu)
4. Dumnezeu e iubire de oameni
5. Dumnezeu e act de revelaţie

Procedând tot în termeni abstracţi, să presupunem, în sfârşit, acea teologie negativă care „cuprinde” opera lui Kafka ca fiind ceea ce rămâne şi se consumă din orice propoziţie teologică biblică, de îndată ce subiectul a devenit absent, inexistent. Vom avea astfel o divinitate „paternă” care nu mai e proprietatea lui Dumnezeu, ci a unui om care o duce la disoluţie; o divinitate judecătoare, un tribunal-divin, care nu mai e susţinut de puterea reală a Dumnezeului-care-judecă; o divinitate de guvernare şi, tot astfel, şi o iubire divină fără Dumnezeul-iubitor, un curs al lucrurilor dominat de o necesitate divină devenită autonomă, acea producere şi determinare a evenimentelor

potrivit unei raţiuni şi unei finalităţi care au caracter şi sens de divinitate, dar nu au în spate un Dumnezeu-real-care-voieşte, în fine, o revelaţie fără cineva care să revele…

În această teologie nu se găsesc negaţii tetice; nu e vorba de a exclude o proprietate sau realitatea lui Dumnezeu. Negarea nu se petrece într-o propoziţie în care nu se poate nega propriu-zis decât un predicat, chiar şi până la epuizarea resurselor conotative ale subiectului. Absenţa lui Dumnezeu nu e „pusă", ci trebuie „înfăptuită", mărturisită cu propria sa existenţa de către om. Nu există „negări" specifice şi nu există un subiect care neagă (demonism). Atributele negative sunt degradări care se atribuie nu Dumnezeului-care-este, ci Dumnezeului-care-nu-este, precum Nimicului, care e golul imposibil de umplut al absenţei sale. Negarea e modală şi se exprimă în determinări axiologice.

198

Urmărind acum schema noastră, putem face să corespundă, în mod cu totul general şi sumar, textele kafkiene cu situaţiile negativ-existenţiale modelate după propoziţiile „biblice" expuse mai sus. Astfel *Scrisoarea către tată, Judecata", Metamorfoza* şi în general textele în care domină figura tatălui, se consideră drept corelatul negativ al propoziţiei 1. *Procesul,* luat ca entitate în sine, se raportează la propoziţia *2: Castelul,* înţeles şi el la fel ca o „fiinţă mare", se referă la propoziţia 3. Cât despre celelalte propoziţii „biblice", ele îşi găsesc o corespondenţă negativ-existenţială în personaje diferite şi în situaţii formale din textele kafkiene. Tema generală a neînţelegerii sau a imposibilităţii-întâlnirii personajelor e corelată cu propoziţia 4, la care se reduce de asemenea şi tema femeii-iubire. În negativitatea evenimentului, în imposibilitatea unui mod de a se petrece pozitiv, care incumbă în general asupra naraţiunii kafkiene se regăseşte negarea propoziţiei 5. În fine, în obscuritatea enunţată sau produsă de texte se va putea presimţi negarea propoziţiei 6. Esenţial rămâne faptul că negaţia teologică nu e

niciodată demonism, nici ateism vulgar (apofantic). Aceste corespondenţe nu sunt fără excepţii; schematismul e înfrânt în mod deosebit de semnificativ de către ultimul Kafka. Schemele noastre vor să fie un ghid interpretativ, nu să constituie o teză reductivă.

Înjosirea, degradarea lui Dumnezeu este pentru Kafka deşertarea lui de putere, de personalitatea sa, pierderea „Existenţei" sale. Teologic este însă decisivă distincţia dintre pura înjosire degradantă şi aşa-numita *chenoza)* neotestamentară, care e graţia Dumnezeului-care-este. Kafka rămâne pe linia de graniţă dintre cele două concepte care sunt de regulă echivalente; inexistenţa devenită a lui Dumnezeu nu permite trecerea netă de la *Erniedrigung* la *chenoză.* Această trecere implică figura „mediatorului", care la Kafka are soarta unei *Erniedrigung Gottes* ce se traduce în *structurile de decepţie* proprii narativităţii lui. Figurile kafkiene consumă în dezvoltări narative proprii înjosirea lui Dumnezeu în „imaginile" lui interzise; disoluţia personajelor kafkiene capătă astfel sensul unei distrugeri a imaginilor blasfematoare, a idolilor în care se întruchipează Dumnezeul-care-nu-este. Literatura kafkiană este existenţa cheltuită în experienţa unor ca-şi-Dumnezei aflaţi în naufragiu şi lipsiţi până şi de putinţa *memoriei.* Ei dispar fără să lase urme, după ce au epuizat posibilităţile de înţelegere ale cititorului. „Scăderii" îi corespunde umilinţa; dacă înjosirea aceasta, care-i încă prezentă în Dumnezeul-care

„În româneşte această nuvelă s-a tradus cu titlul „Verdictul" (n.t.).

nu este, e *decadenţă* (Nietzsche) a Dumnezeului-care-nu-este, atunci umilinţa e distrugere a omului, pierdere a identităţii-subiect.

Atunci când lecturii teologice a lui Kafka i se obiectează faptul că Dumnezeu nu se află „în centrul" creaţiei şi al gândirii lui Kafka 14, acest lucru ar trebui luat în sens literal, nu ca observaţie critică *despre* Kafka, ci ca o formă a limbajului kafkian: Dumnezeu *nu* este în

centru, Dumnezeul-care-nu-este ocupă centrul cu ajutorul imaginilor interzise în care se împlineşte *decadenţa* lui. Lumea kafkiană se populează cu „demoni mizeri" *(faulige Dämonen,* Martin Buber), care sunt imaginile lui Dumnezeu, cum sunt judecătorul, stăpânul de la castel, în general personajele ce capătă rolul „antagonistului", deoarece sunt purtători ai unei *personalităţi* pe cale de disoluţie, figurată de veşmintele care atârnă pe ei, sau de uniformele tocite. Dar primul atribut & 1 Dumnezeului biblic este (ceea ce numim) faptul său de a fi-persoană: personajele, kafkiene ca antagonişti ai personajului-subiect („K.") sunt locuri sau centre ale realităţii în care se reprezintă dizolvarea faptului de a fi-persoană iniţial „divină". Acelaşi lucru trebuie spus pentru „făpturile mari" care chiar din cauza mărimii lor sau a întinderii puterii lor nu sunt capabile să menţină în ele faptul de a fi-persoane care e însăşi raţiunea fiinţei lor.

Teologia negativă care cuprinde opera lui Kafka se prezintă tocmai de aceea ca omniprezenţă a Dumnezeului-care-nu-este, lipsa determinantă şi decisivă a Dumnezeului-subiect în momentele creatoare ale existenţei. Datorită Dumnezeului-care-nu-este omul nu primeşte „dreptate", nu capătă acea justificare care creează fiinţa lui autentică; nefericirea, răul, judecata – de – moarte care îi vine în adaos, ca şi „animalitatea" pe care Kafka o reprezintă, la origine înainte de a fi-în-viaţă, deci mecanismul inexorabil al unui proces fără proceduri şi fără fapte, dispersia de la sfârşit a existenţei proprii din lipsa unei puteri reale care să o poată accepta şi justifica… toate acestea se reînnoadă în negativul teologic în care *revelaţia* Dumnezeului-care-este se inversează în *reprezentarea* narativă a diferitelor figuri în care se explică fără rest Dumnezeul-care-nu-este. Se înţelege că în această teologie negativ-narativă nu există loc pentru termenul ca atare de „Dumnezeu" pe care limbajul nu mai e în stare să-l menţină în puritatea sa metafizică originară.

Această formă aparte de negativitate corespunde strict literaturii aforistice care trebuie interpretată ţinând

la distanţă orice verdict doctrinar, fie el rostit pe un ton pozitiv, optimist, fie marcat de un pesimism

P. U. Beicken, *Op. cit.,* p. 183.

200

profund, de disperare, de nihilism. Unii critici, pentru a evita „doctrinarismul", cad în nihilism doctrinar. De exemplu, aforismele: „Cine caută nu găseşte, dar cine nu caută, este găsit 15; sau: „deosebirea dintre «da» şi «nu», pe care *el* o spune contemporanilor săi şi acei «da» şi «nu» pe care el ar trebui cu adevărat să ii-l spună, ar putea să corespundă diferenţei dintre moarte şi viaţă, este o diferenţă pe care şi el reuşeşte s-o priceapă numai ca pe o presimţire (*ahnungsweise),* sunt socotite de G. Neumann ca nişte violări directe ale logicii şi deci ca înclinare către o gândire alogică. 16 însă, sensul propriu al primului aforism, este, ca să spunem aşa, „istoric"; el presupune un cititor deja pregătit, cu gândul la: cine caută, găseşte. Kafka parafrazează paradoxal; mai întâi de toate neagă aforismul obişnuit şi adaugă apoi că adevărata, autentica „găsire" nu are loc dinspre partea celui care caută, ci dinspre „cineva" (pasiv „teologic") care-l „găseşte" pe acela ce, cu înţelepciune, a încetat să mai caute. Unde este contradicţia? Mai degrabă avem o deplasare metodică de semnificat (în cei doi termeni, a „căuta" şi a „găsi") şi o inversiune anormală. Aforismul conţine o falsă simetrie care e semnificativă pentru modul în care face să devieze atenţia interpretativă. Al doilea aforism e complicat mai mult, în aceeaşi formă: „el" este aici unul care dă învăţătură, predică, iar obiectul învăţăturii sale este diferenţa netă, fără termen mediu, dintre a spune „da" şi a spune „nu" (referinţa biblică este şi aici deschisă). Se întâmplă însă că autentica deosebire pe care el ar trebui să o spună nu e aceea pe care pur şi simplu o predică, ci o alta, pe care el încă abia o bănuieşte. Ea este indicată ca diferenţă între moarte şi viaţă. Paradoxul constă în acea complacere verbală faţă de diferenţele diferenţei. În cele două cazuri Kafka obţine un sens enigmatic, dar e abuziv să vorbim de ilogicitate. Intenţia aforismelor e declarată

de Kafka:

Ceea ce trebuie să fac eu, pot să fac doar exclusiv singur. Să mă lămuresc asupra lucrurilor ultime.17

Această lămurire nu este niciodată conţinutul direct al unei gândiri, ci mişcarea ei înăuntrul aforismului, dinamica paradoxului. Că aforismul kafkian nu erupe într-un adevăr propoziţional de ordin metafizic, teologic, filosofic, e lucru recunoscut de interpreţi, dar e înţeles cel mult ca un

15 Franz Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen aufdem Lande ele,* Fischer, Frankfurt's.d., p. 94.

16 *Kqfka-Handbuch,* cât. pp. 481 – 482.

„Max Brod, *Kafka,* Mondadori, Milano 1978, p. 147.

mijloc sau ca un expedient expresiv. După H.G. Port, Kafka n-ar fi izbutit să săvârşească saltul către credinţă; nu că el ar nega divinul, ci că n-ar fi văzut nicio posibilitate de a se raporta la el18 Dar adevărul e că „credinţa" e un „argument" al operaţiei de desemnificare metodică îndeplinită de Kafka., atât în stilul aforismelor, cât şi în stilul (sau în diversele stiluri) ale narării. Despre Kafka cel din *operă* nu se poate vorbi de credinţă, nici de necredinţă, şi nici măcar de „indiferenţă", care intră şi ea în sfera argumentelor transfigurării de semnificaţie. Nu este deci cazul să-i atribuim, aşa cum ar voi Werner Hoffmann, o „tensiune între imboldul de a găsi un răspuns şi incapacitatea de a-l da".19

Întrebările kafkiene servesc spre a ţine în suspensie răspunsul şi **a** lăsa astfel să conteze *sensul* pur al **adevărului** în chestiune. Fenomenologia lui este una a „adevărului", o reducţie fenomenologică ce se explică în structurile aforismului şi în texteie naraţiunii. Hoffmann afirmă mai departe:

Deoarece nicio credinţă nu-l poate ajuta pe Kafka să dea un răspuns la problema lucrurilor ultime, nu-i rămâne decât calea inferiorităţii *(nach innen)."°*

O schemă aforistică urinată frecvent este următoarea: se afirmă o teză, apoi este dezvoltată până la

a o face să sfârşească în ambiguitate, prin sugerarea, unei „corectări” care nu este dusă la îndeplinire. Schema e valabilă pentru nr. 50 din *Consideraţii* (la care se referă fragmentul din **Hofihtann** citat de noi mai sus), ce poate fi analizată astfel:

A. Omul nu poate trăi fără **o** încredere *(Vertrauen)* durabilă în ceva care e indestructibil în sine.

B. în care atât indestructibilul cât şi încrederea pot să-i rămână în chip durabil ascunse pe lungă durată.

C. Una dintre posibilităţile de a exprima acest mod de a rămâne-ascuns este credinţa într-un Dumnezeu personal

Termenii *Vertrauen* şi *Unzerstorbares* sunt traduceri ca intenţie ale mai obişnuiţilor *Glaube* şi *Absoluta* (sau *Unbedingies* **etc).** Kafka face uz amplu de sinonimii pentru a evita termenii obişnuiţi, *t., f.* 478.

„Op. e/7., p. 479*”. Op. cit.,* p. 483.

supradeterminaţi şi, de aceea, ajunşi a fi greu de mânuit. Chiar acest fapt marchează începutul dinamismului prin care se săvârşesc deplasările de semnificat. Fraza B corectează şi inversează fraza A, fără însă să o contrazică. A avea încredere în ceva ar implica în mod normal conştiinţa lucrului respectiv şi a propriei încrederi. Grupul A-B creează o sciziune în receptarea textului cu ajutorul unei inversiuni de sens care aşteaptă o justificare ulterioară. Nu se spune că încrederea ar fi zadarnică sau că indestructibilul este o iluzie, ci se suspendă *(konneri)* încrederea în încredere, se lasă gândirea în A ca şi suspendată şi retrasă în ea însăşi (nu însă în „interioritate”). Dar şi această deviere suferă o deviere de un al doilea fel. B. putea să însemne: omul poate să se înşele atunci când acordă încredere propriei încrederi, admiţând cu „ingenuitate” un „indestructibil”, dar de fapt spune că însăşi încrederea pe care el o nutreşte şi indestructibilitatea care este obiectul ei pot *în pofida acestui lucru* să-i rămână ascunse. Se înţelege, însă, că explicitând exegetic momentul enigmatic al aforismului, se pierde acea sugestie-de-sens a lui, i se slăbeşte puterea.

Fraza C este de la sine un paradox: se admite un Dumnezeu personal întrucât se crede în revelaţia lui, însă C spune că credinţa în Dumnezeul personal este un mod posibil de a exprima (!) paradoxalul caracter ascuns al faptului de a crede în indestructibil şi al indestructibilului însuşi. O astfel de explicare literală ratează însă scopul; când ascultăm propoziţia C nu trebuie să ne mai gândim la A şi B, deoarece la C se ajunge printr-un salt. „Motivul" lui C faţă de A şi B rămâne suspendat şi asta asigură întregului aforism deschiderea sa indefinită. Desfăşurarea aforismului nu constă deci în a spune mai mult, ci în a spune din ce în ce mai puţin, în a face să dispară fără a contrazice sau fără a-l anula antitetic, punctul de plecare. Alte daţi această secătuire a gândului are loc nu prin deviere exterioară, ci printr-un soi de eroziune internă. Astfel, spre exemplu.

Credinţă înseamnă: a elibera în tine indestructibilul, sau mai bine zis: a te elibera, sau mai bine zis: a fi indestructibil, sau mai bine zis: a fi

Subiectul se contrage în obiect, obiectul contras produce o contragere a subiectului în sine, această contragere este reducere, mai întâi

202

F. Kafka, *Hochzeitsvorbereintungen,* cât., p. 89.

203

la identic, apoi la simplul şi purul a fi. Se obţine astfel o destructoare a conceptului iniţial.

Un caz exemplar, emblematic e constituit de următoarea destrucţie a indestructibilului:

Înainte de a intra în Cel prea-siM tu trebuie să-ţi scoţi încălţările, dar nu numai încălţările, totul, veşmânt de călătorie, bagaje, şi de pe dedesubt, goliciunea şi tot ceea ce se ascunde sub ea, şi pe urmă nucleul *(Kern)* şi nucleul nucleului, apoi restul şi pe urmă şi apariţia focului veşnic.

Numai focul însuşi e resorbit de Cel prea-sfânt şi se lasă resorbit de el, niciunul dintre ei doi nu poate rezista.

Aici „reductoral" este „cel-care-intră", expresie proprie fiinţei umane.

Ultima frază se referă la intrare: intrare înseamnă fuziunea irezistibilă între foc şi Cel prea-sfant, dar în această fuziune nu mai există „cel care intră”. S-a săvârşit o deviere semantică, un anacolut constitutiv. Identitatea personală dispare fără să lase urmă; ea se destructurează dinspre exterior şi nu se poate spune când anume reducerea involucrului ajunge chiar la fiinţa-efectivă însăşi. „Sinele” propriu nu găseşte loc, este continuu dislocat. Nu este „goliciunea”, pentru că ea ascunde un lăuntru care până la urmă nu-i altceva decât focul veşnic. După primele patru rânduri, sau după primele patru reducţii, termenii nu mai au semnificat normal şi direct, ci doar aluziv, mitic, impropriu. Deja, „a-ţi scoate goliciunea” e desemnificant. Pornind de la o reprezentare iniţială pregnantă se sapă înăuntrul ei până la un „intim” care este altceva-ul în chip negativ, neutrul absolut al focului veşnic.

Indestructibilul este deci paradoxul identităţii:

Indestructibilul e unul; fiece individ îl este şi în acelaşi timp el este comun tuturor.23

22 *Op. cit., pp.* 104 – 105.

23 *Op. cit., p.* 47.

Indestructibilul e de-construcţie a individului în universal. În general, „pozitivul” teologic e funcţie de *traducerea* sa în „negativ”; dar nu de negativul însuşi, aşa cum se vede în aforismul următor:

Am fost creaţi ca să trăim în Paradis (un prim paradox, faţă de teologemul izgonirii) (inversiune paradoxală)

Paradisul a fost creat ca să ne slujească.

Menirea noastră a fost schimbată;

Iar că la fel s-a întâmplat şi cu însăşi menirea Paradisului, asta nu se spune.24

Aici reducţia acţionează asupra diferenţei om-Paradis, deci asupra celor doi termeni ai ei. Schimbarea menirii noastre este obiectivare a schimbării de direcţie sau a devierii de sens care se îndeplineşte în text. Tema Paradisului o implică pe aceea a distrugerii:

Dacă ceea ce trebuia să fie distrus în Paradis era distructibil, el nu era prin urmare hotărâtor; dacă era distructibil, atunci trăim într-o credinţă falsă a

Ceea ce se distruge aici este sensul spuselor. Nu este propriu-zis *ceva* care trebuia să fie distrus în Paradis, ci Paradisul, destinat să fie pierdut, era cel care indica rădăcina oricărei distrugeri, fapt ce în existenţă şi în limbajul care o descrie narativ devine realitate trăită.

Aforismele kafkiene efectuează o *Umwertung aller Werte* care rămâne însă în graniţele experienţei literare şi nu pune nicidecum textul în funcţiunea unei schimbări care ar putea avea loc în afara lui, în practică, în lumea morală, psihică…

2. Identitatea şi textul

Negativitatea gândirii aforistice kafkiene a fost larg recunoscută, dar în general s-au căutat căi de scăpare, readucând-o la teme tradiţionale ale eticii teologice. De exemplu, Werner Hofmann:

Cuvintele mistuire *(Aufzehrung)* sau pierdere (*Abbau)* a eului indică faptul că renunţarea la lume, faptul de a-i întoarce spatele, nu se atinge printr-un act de voinţă […], ci în

24 *Op. cit., p. 49.*

25 *Op. cit., p.* 47.

primul rând prin muncă răbdătoare […]. Păcatele noastre sunt în chip obişnuit falşi paşi, nu căderi dramatice şi care nu mai pot fi îndreptate.26

De aici criticul trage concluzia acelei „speranţe omeneşti ca bunăvoinţă să fie recunoscută”. Lipsa de temei a acestei interpretări ne face să abordăm tema identităţii în proza kafkiană. Ceea ce a exprimat Autorul în aforismele sale nu contează pentru noi ca un ghid de lectură al prozei sale, ci ca „analog” sau termen de confruntare într-o relaţie de consonanţă care repune cele două „genuri” pe acelaşi plan.

Conceptul de *identitate* este după noi în centrul întregii căutări kafkiene. *Locul* propriu al identităţii este

limbajul: a spune că fiinţarea este identică cu ea însăşi echivalează în realitate cu a indica unele caracteristici primare ale *vorbirii* despre fiinţare (un „principiu de identitate" pur ontologic nu are sens, el nu se găseşte la Aristotel). La origine problema se pune în termenii următori: cum e posibil să *spui ceva* dacă spunerea e predicativă şi dacă predicaţia atribuie lui A un B care nu este A? Cum e posibilă o tautologie „materială"? O propoziţie care să conţină acelaşi termen ca subiect şi ca predicat, luat în acelaşi sens, este o propoziţie rău alcătuită, potrivit logicii lui Aristotel. Orice zicere autentică este o zicere a „diferitului", e o *heterologie.* Pornind de la structura heterologică a propoziţiei se poate apoi explica tautologia fie ca o propoziţie-limită sau ca o propoziţie metalingvistică. De la Aristotel la Kant şi după Kant, o propoziţie genuină, de primul nivel, trebuie să fie o „heterologie", cum spunem noi. A *spune* diferitul, în măsura în care este chiar o spunere, implică constituirea unei identităţi de un gen nou (propoziţie ca unitate sintetică). Aceasta înseamnă că zicerea e progresivă şi acumulativă. În asta constă posibilitatea cunoaşterii, a experienţei de orice gen, a existenţei ca istoricicitate.

Unitatea superioară este textul care constituie *cea de-a doua dimensiune* de semnificat a propoziţiei: sensul plin al acesteia depinde într-adevăr de poziţia ei în text sau altfel spus, e codeterminat în chip variat şi complex de propoziţiile care o preced (iar în mod indirect, şi de cele *posibile,* care urmează după ea). O propoziţie se „adaugă" la celelalte în ordinea de succesiune proprie textului. Textul este deci esenţialmente *progresiv*: „regresiile" au loc ca nişte conţinuturi specific calificate şi sunt supuse condiţiei progresivităţii formale (decisiv este din acest punct de vedere ceea ce spune Kant despre reconstituirea temporală în trecut).

Logica noastră este substanţialmente *progresivă;* în aceasta constă metafizicitatea ei.

Acestui fapt îi corespunde autocomprehensiunea *Dasein-ului* ca identitate substanţială care se manifestă

sau se alcătuieşte într-o progresie sintetică temporală. Fiecare act de viaţă va fi „trecut în contul" identităţii persoanei. Conceptul de identitate poate deci fii reluat pentru a îmbrăţişa concepţii filosofice diferite şi într-un fel contrastante, ca şi feluritele domenii ale realităţii, concepţia despre fiinţă, despre natură, despre lume, despre spirit, istorie, individ, societate... Conceptul de experienţă este poate acela care rezumă cel mai bine în el sensul cuprinzător ai acestei metafizici; de aceea e revelatoriu studiul heideggerian despre conceptul de experienţă la Hegel.27 Dacă luăm conceptul de identitate în amploarea lui metafizică, vedem cum se reinclud în el, cu titlu preeminent, dialectica hegeliană ca exaltare şi exploatare până capăt a posibilităţilor de „sinteză" care alcătuiesc bogăţia fiinţei, a fiinţării, a *Dasein-ulvu.*

Concepţiile despre om elaborate în special în secolul nostru se situează în cadrul unei idei de identitate accentuate; cu cât se recunosc mai mult deficienţele, indeterminările, slăbiciunile, „supunerea intenţionată", prin urmare acea a „a doua natură" care-l face pe om să existe prin raportarea sa la altul, în principal ca existenţă în context co-existenţial, cu atât este făcută să triumfe mai mult identitatea sintetică ce este reprezentată ca ideal antropologic de „integralitate" (de la Maritain la Gehlen). Dar orice concepţie sau proiect de identitate rămâne prezumtiv atâta timp cât nu se realizează (după însăşi logica de realizare care-i este intrinsecă) într-o experienţă de *beneficiu* care este în general arta. În aceasta se recunoaşte funcţia „metafizică" a literaturii, în care identitatea subiectului, reflectată între autor, protagonist, cititor, este pusă în chestiune pentru a primi confirmări sau dezminţiri.

Nu există însă o viziune alternativă la metafizica identităţii?

Revolta împotriva metafizicii e contestare a poziţiei dominante a identităţii, luptă împotriva destinului de identitate care apasă asupra omului. Ar însemna acum să recunoaştem, să interpretăm, să reluăm motivele acestei

lupte, în aşteptarea unei noi forme de experienţă care să nu fie destinată să se stingă în *acel faczt* al „cunoaşterii”. Posibilitatea unei atari experienţe a fost afirmată de Gadamer care a deschis sensul adevărului ca mişcare de la interpretant la interpretat, şi nu de asimilare

Kafka-Handbuch, cât., p. 488.

206

Martin Heidegger, *Holzwege.* Studiul al cincilea.

207

reală, adică utilizare a interpretandului la interpretam.28 Printre experienţele literare care frizează un „adevăr fără identitate”, ca să spunem aşa, trebuie enumerată întâi şi întâi aceea a lui Musil, ale cărui tehnici de anulare consumă identitatea omului *de pe partea predicatului* sau a „calităţilor”. Rămânea deschisă, în abstract, cealaltă posibilitate non-identitaristă, şi anume aceea care priveşte omul în identitatea lui de subiect, de *ipocheimenon* fie al calităţilor, fie al non-calităţilor. Opera kafkiană dezvoltă această posibilitate în termeni propriu-zis narativi.

Opera kafkiană vine la sfârşitul metafizicii identităţii; ceea ce era pentru aceasta din urmă punct de împlinire la infinit, idee diriguitoare pentru progres, pentru Kafka este „devenitul”, punctul de plecare al unui drum care poate fi numai regresiv. Fiinţa este deja infinit, închis şi consumat în atinsa-i totalitate, istoria este deja încheiată – nu mai sunt evenimente de aşteptat, lumea are deja perfecta ei deplinătate a fiinţei, oamenii sunt pe deplin umani, *alizu menschlich,* iar individul este deja identitate, e împlinit în el însuşi. În orice caz identitatea nu trebuie, dar, mai întâi de toate, nu poate să fie constituită. Paradoxul blochează sinteticitatea „gândirii”, naraţiunea dezvăluie „inenarabilul”, sau, altfel spus, neputinţa de a grămădi proprietăţi şi relaţii pe un reazim pur logic sau de a umple o schemă vidă cu nişte conţinuturi reificatoare.

Acest lucru îl regăsim în „vârsta” personajelor: ele sunt în acelaşi timp copii şi bătrâni, nu au trecut, precum

copiii, nu au viitor, precum bătrânii, dar nu au nici măcar „prezentul" care e propriu tineretului ca stadiu de a se bucura de viaţă. De aceea nu există experienţe creatoare, ci doar fulgerări de revelaţie, recunoaşteri care fac să fie consumat obiectul sub raza cunoaşterii şi a recunoaşterii. Descrierea nu creează, ci dizolvă, propune distanţa obiectului, a „altului", pentru a o anula cu ajutorul unei apropieri familiare şi obişnuite care nu lasă nişte posibilităţi autentice de apropiere şi în general de orientare. Prezenţificarea narativă e o fenomenalizare fără rest, şi de aceea fără un rezultat pe care subiectul să-l poată pune în contul lui însuşi. Neputând şi netrebuind să se îmbogăţească cu experienţă, să crească în ea şi cu ea, omul nu are propriu-zis identitate: omul lui Kafka este „omul fără identitate". Dar acest lucru nu trebuie luat în sensul optimist al unei apeituri nedefinite către orice alteritate, reală, personală, istorică… di vină, ci doar în sensul *neutru* al unei împliniri deja întâmplate sau al unei *saturări ontologice* care prin ea însăşi anulează orice adaos ori noutate. Neputând să crească, să se decidă prin identitatea sa obţinută, ne „având" o identitate, omul nu e nici măcar în stare să o piardă, el *nu poate muri.* Moartea personajelor kafkiene nu e un eveniment, şi nici vreo catastrofă sau un sfârşit care vine pe neaşteptate, şi mai puţin ca oricând este brusca trunchiere a unui proces în formare, ci e revelarea non-identităţii iniţiale, mai ales că ea este deja decisă odată cu prezentarea personajului. Aceasta vrea să însemne că, din punct de vedere al experienţei literare, personajele nu au puterea să îmbogăţească sau să împovăreze memoria cititorului cu dispariţia lor de pe scena narativă. Pentru personajele lui Kafka nu se simte nostalgie. Figurile, situaţiile, destinele kafkiene nu sunt prezentate cititorului pentru ca el să efectueze o experienţă de identificare, aşa încât el să poată „deveni" când unul când altul dintre personajele narate (şi cel mai adesea şi narante). Pe de altă parte, nu există nicio *detaşare:* nu se pot proiecta acei „K" şi nici alte personaje, ca să spunem aşa, la distanţă speculativă, nu se poate face

din ele obiect de *Einjuhlung*; 2 (eventual negativă); eu nu pot să devin unul dintre aceste personaje pentru că asta sunt deja, dintotdeauna. Dacă însă naraţiunea explicitează un eu-posibil, nu îl extrage din inconştient, nu dezvăluie eul-ascuns; căci în acest caz ea ar fi o practică morală, deoarece ceea ce se scoate la lumina unui *Bewusstsein* este judecat de *Gewiessen* şi e recunoscut drept culpabil, chiar din cauza ocultării sale. Posibilitatea unei vinovăţii radicale constând în faptul structural al eului-ascuns atinge abia în treacăt gândirea şi poezia lui Kafka. Culpabilitatea personajelor numite „K" este „analitică"; nu e un păcat originar, un rău radical pe care cuvântul să-l poată provoca conştiinţei, să condamne, să exorcizeze. Acest cuvânt aparţine numai Dumnezeului-care-este.

Se mai poate vorbi de „universal" la Kafka? Excluzând interpretarea lui Emrich, se poate încerca pe calea „formalului". Dar, înainte de toate, nu este vorba de un model-tip bogat în valori care să poată fi luat ca „esenţă bună" a omului (Feuerbach), sau ca „ideal" (Kant). Nu e umanitatea aceea din om, care să poată să se ridice deasupra particularităţilor şi a excepţionalităţilor, care nu sunt decât surogate ale singularităţii autentice. Nu este vorba, pe de altă parte, nici de o ştearsă umanitate, în general, sau, dacă voim, de conştiinţa obişnuită burgheză care devine locul distrugerii „calităţilor". Omul fără identitate este secătuirea propriului sine-identic în succesiunea actelor-de-a-ţi care constituie viaţa. Această succesiune are caracterul unei juxtapuneri de proiecte sau proiecţii ce refuză să se compună în mari figuri şi într-o

28 Hans Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Moor, Tübingen 1965 (2), pp. 250 – 351.

„Transpunere (n.tr.).

208

209

Imagine cuprinzătoare a „omului". Identitatea-esenţă a fiinţei ca proiect-aruncat nu ar conveni nici omului kafkian, deoarece în circuitul dintre faptul-de-a-fi-aruncat şi proiectare se reconstituie în mod „viclean" autoreflecţia

identificatoare. Individul rămâne cu toate particularităţile şi calităţile sale în dinamica non-identităţii, deoarece numai existentivul poate fi loc al autenticei reduceri de identitate. Aşadar omul fără identitate nu e ascetismul.

Va trebui să includem în universal „negativul" într-un sens absolut propriu şi de neînlocuit. Negativul coincide cu „literarul „sau cu lingvisticul: cum ar putea limbajul să acceadă la pozitiv, la creativ, având la dispoziţia sa o cantitate limitată şi discontinuă de semnificate identice deja date? Cum e posibilă, în general, „spunerea"? Omul fără identitate nu are la dispoziţia sa o comoară interioară pe care s-o poată manifesta şi comunica. Cuvintele lui sunt deja uzate, consumate. *De aceea, nu există o realitate nouă de exprimat.* Nu rămâne decât limbajul reductiv al analogiei, al liberei rezonanţe dintre elementele ei. Omul fără identitate *este* asemănare:

Mulţi se plâng că vorbele înţelepţilor sunt dintotdeauna doar nişte asemănări *(Gleichnisse),* dar sunt inaplicabile la viaţa cotidiană /…/ Toate asemănările vor să spună că ceea ce se întâmplă, se întâmplă şi gata, iar asta am ştiut-o /…/. /însă/ de ce vă opuneţi la una ca asta? Dacă v-aţi fi luat după asemănări, aţi fi devenit voi înşivă asemănări şi prin asta v-aţi fi eliberat de truda zilnică /…/ Pariez că până şi asta e o asemănare /…/ Ai câştigat pariul, însă numai în cât priveşte asemănarea /…/

Să lăsăm de o parte concluzia paradoxală care răstoarnă teza; ceea ce ne interesează să evidenţiem în această cugetare este că discursul poetic, constituit din similitudini, atrage la sine şi captează modul de a fi sau „adevărul" celui care nimereşte în el. Nu se iese din asemănare nici măcar printr-o reflecţie asupra caracterului ei de asemănare; niciun metalimbaj nu ne poate restitui identitatea cheltuită pentru a obţine Similitudinea, poezia.

Cum e cu putinţă deci să păstrăm *Dasein-ul* non-identic la modul similitudinii, să-l oprim de la recăderea în falsa identitate monadologică, solipsistă, solitară? Disoluţia lumii „ca şi cum" garantate de putinţa *Dasein-ului,*

retragerea acestuia dincoace de ale sale identitate sau realitate, cifrate în temele obsesive ale bestiei, ale patului, explicându-se prin destructurarea în funcţie de timp, spaţiu, cauză, substanţă… întoarcere la oniricul primordial, nu pot fi înţelese după părerea noastră decât pe fundalul unei analitici coexistenţiale, potrivit căreia realitatea eului constă în actul de satisfacere a relaţiei-către-altul *(das Andere).* Această relaţie se configurează în diverse ontologii, dependente fiecare de formele în care se prezintă alteritatea. Aceasta poate fi: alteritate „reală" (a lucrurilor) alteritate personală (a altor euri) alteritate absolută (a lui Dumnezeu)

Fiecare dintre cele trei forme conţine o mulţime de moduri şi diferite posibilităţi de corelaţii cu alte forme. Eul-însuşi este „unul" ca termen al originarului cuplu unul altul. Or dacă altul e absolutul, precum Dumnezeul-care-nu-este, eul (acel „unul" din unul altul) este esenţialmente non-identic. De aceea criza identităţii, dacă se poate spune aşa, cea care se desfăşoară şi se consumă în textele kafkiene, e celălalt aspect al irealităţii Dumnezeului-subiect. Fără sprijinul lui Dumnezeu eul cade în proiectualitatea zădărnicită, foloseşte puterea reprezentării în de-structţia internă-externă a realităţii. Eul însuşi e metaforă. Walter Benjamin a vorbit de „lumea palustră" şi de stadiul „eteric" al creaturilor kafkiene: „uitarea este adevăratul protagonist din „Procesul". Uitarea nu e o ştergere, o voluntară aducere-aminte, deci o depăşire a trecutului, ci e dizolvarea evenimentului în contact cu non-identitatea *Dasein-ului,* este non-memorie. Dacă acţiunea e reprezentată prin gest, până şi el depinde de non-identitate. Exact cum se exprimă Benjamin:

Kafka… îi ia gestului omenesc motivările lui tradiţionale şi are astfel în el un obiect cu reflexe fără sfârşit.30

Gesturile rezolvă prezenţa personajelor şi înlocuiesc cuvântul, împiedicând astfel sedimentarea semnificatului, acumularea identitară a actelor şi a întâmplărilor. Gestul „consumă" acţiunea, el dezpropriază agentul.

Înţelegerea prin gesturi contrastează cu neînţelegerea substanţială în cuvinte dintre personaje. Neputinţa de a găsi adevărul, despre care s-a vorbit atâta în legătură cu Kafka, are loc propriu-zis ca neînţelegere sistematică în care sunt dezamăgite intenţiile de identitate care se explică prin dialog. Tocmai în acest mediu co-existenţial al neînţelegerii se naşte propriu-zis „culpa" individului. Neînţelegerea se configurează la suprafaţa

29 Franz Kafka, *Beschreitning eines Kampfes** p. 96.

210

O Walter Benjamin, *Angehis Novtis,* Einaudi, Torino 1962, p. 282.

211

naraţiunii ca nedreptate, dar aceasta e în funcţie de faptul-de-a-fi-străin care devine modul general de existenţă al „unuia" faţă de „altul" („eroul" e un străin). Tot din acest motiv diferenţele sociale, ca diferenţe în genere, capătă o importanţă determinantă. Deosebirile sociale, dacă am putea generaliza aici, nu sunt datorate unor factori structurali sau substructurali, ci factorului suprastructural primar care este limbajul interuman, şi pe care numai defazările, înţelegerile greşite, divergenţele de orice fel îl fac posibil.

Neînţelegerea intempestivă şi progresivă evită ciocnirea directă dintre personaje, scade dramatismul, în sens literal, adică acţiunea. Lipsa de armonie ce derivă de aici – o situaţie antidialectică – închide personajele în nişte contururi care le permit epuizarea narativă prin care se consumă o posibilitate de identitate în subiect (protagonist, autor, cititor). Ceea ce rămâne din neînţeles, motivarea personajului, adesea a protagonistului, nerecunoscută, sau nedreptatea suferită, nu serveşte la a-i spori acestuia profunzimea personală (aşa cum se întâmplă cu figura tradiţională a eroului ce-şi creează identitatea lui cu ajutorul peripeţiilor), ci la a-i pregăti slăbirea treptată a raţiunii lui de a fi.

Omul fără identitate implică o reformulare integrală a raportului dintre viaţă şi operă, un nou sens al

autobiografiei. Întreaga operă kafkiană este într-un anume sens autobiografie, în timp ce scrierile cu caracter expres autobiografic sunt literatură. Kafka nu se povesteşte, nu se lasă în voia plăcerii memoriei, ci trăieşte amărăciunea unei *justificări* permanent căutate, niciodată obţinute, frământarea unei *judecăţi* care incumbă inexorabil şi precedă acţiunea însăşi care e de judecat. Dar justificarea şi judecata sunt ţinute în suspensie de *scriitura* ce împiedică orice rezoluţie judecătorească ca lucru prin care dreptatea ar putea până la urmă să fie făcută.

Scriitura absoarbe identitatea voită de autor. El o va socoti până la urmă ca pe o răsplată pentru un serviciu diabolic. Această coborâre către puterile obscure, această dezlănţuire de spirite captive în natură, îmbrăţişări ambigui şi tot ce se mai poate întâmpla pe dedesubt, şi despre care nu se ştie nimic deasupra, atunci când se scriu povestiri la lumina soarelui. Poate că există şi o altă scriere, eu o cunosc numai pe asta; în noapte, când neliniştea nu mă lasă să dorm, eu numai pe asta o cunosc.31

31 Vezi Klaus Wagenbach, *Kafka,* Mondadori, Milano 1981, p. 83.

Noaptea nu este însă nimicul, acea mare a naufragiului; ba chiar, e singurul timp autentic al veghii ca „scriitură”. Însă în noapte nu se petrece nitnic, ea este lumea visului în care cel ce visează nu poate adăuga nimic „materialelor” primite în stare de veghe (potrivit concepţiei empirismului). Tocmai de aceea, în noapte se produce acel „sens” care nu trece dincolo de lumea scriiturii, nu are priză asupra realităţii din timpul zilei. Scriitura nu e interpretare a realităţii preexistente ei. Kafka mai adaugă:

Cufundat în noapte… Cam cum ţi-nclini adesea capul ca să reflectezi, aşa este să fii cufundat cu totul în noapte. Înjur toţi oamenii dorm. E un fel de mică comedie, o nevinovată iluzie că ei dorm, în case, în paturi obişnuite… în realitate ei s-au regăsit, tot ca înainte şi cum vor fi şi

după aceea, într-un tărâm pustiu, într-un câmp deschis; un număr incalculabil de oameni, o turmă, un popor, sub un cer friguros, pe pământ friguros, azvârliţi acolo unde stăteau şi mai înainte, cu frunţile îngropate în braţe, cu feţele la pământ, răsuflând încet.3

Noaptea în care poetul se cufundă nu este noaptea lui personală, visul în care el se refugiază, ci momentul contactului său celui mai important cu omenirea aflată în situaţia, şi ea nocturnă, a non-existenţei (a fi aruncat acolo unde erai deja), a non-evenimentului (frigul de deasupra şi de dedesubt), a non-altului (un număr incalculabil de alţii), a non-vieţii (poziţia nemişcată a omului ghemuit în el însuşi) … Noaptea poetului este existenţa suspendată a întregii omeniri care nu mai cere comunicarea; aceasta din urmă aparţine mai degrabă zgomotului din timpul zilei, comerţului, istoriei.

Omul lui Kafka nu este, tocmai de aceea, „omul interior", nu e nici măcar solitarul, deoarece solitudinea lui e negativă, nu-i exclude pe ceilalţi, nu-i înţelege şi nu-i cheamă la el. Omul fără identitate nu e „singular" şi nu e „universal", nu se anulează şi nu se afirmă, nu este păcătos şi nu este nici inocent. În sens pozitiv, înseamnă identitatea *posibilă* cu ajutorul asumării identităţii altcuiva. Dar nu există nişte „alţii" autentici, fiecare altul este, ca să zicem aşa, altul decât altul, deci o proiecţie a propriei posibilităţi sau propria-i *identitate pierdută.* Iar toate astea nu pot avea loc decât în „noaptea scriiturii". Pe de altă parte, cum am menţionat, non-identitatea nu este anihilare, noapte mitică sau identificare de sine în figura altuia străin. Naraţiunea consumă alteritatea lui „altul" fără câştig pentru şinele lui „unul". De aici radicalei de-temporalizări care face imposibilă moartea autentică.

32 Vezi *Opt. cât.,* p. 83.

I

Motivele fricii de moarte – spune Kafka – se pot subîmpărţi în două grupe principale, în primul rând scriitorului îi e frică teribil să nu moară pentru că încă nu a

trăit… Dar cum aşa?… Concluzia rămâne permanent aceasta: „Aş putea trăi dar nu trăiesc?” Al doilea motiv principal (poate că-i vorba doar de unul singur.) este considerentul următor: „Ceea ce am năzuit se va întâmpla realmente. Cu ajutorul scrisului m-am răscumpărat”.

E important să observăm tonul non-nihilist (şi nu antinihilist) al acestei *proze.* Frica de a muri este „frică” pură, ca lipsă definitivă de fiinţă. Poetul nu a trăit niciodată, e îngrădit în noapte, nu se poate avânta în timpul vieţii. De aceea teama de a muri nu este proprie vieţii, ci aparţine scrisului: nu spune ceea ce trebuie să se petreacă, ca posibilitate ultimă, ci repetă ceea ce s-a întâmplat dintotdeauna, ba chiar imposibilitatea ca ceva să se petreacă cât de cât. Teama de a muri este conştiinţa celeilalte posibilităţi „imposibile” – imposibilitatea în a scrie, posibilitate în trăit. Scrisul nu este deci lumea morţilor: teama de moarte îl ţine departe de murire. Suspendat între a nu putea-muri şi teama de a muri, individul e identitate eşuată. A putea să mori e posibil atunci când există mai întâi de toate un „ceva” ca identitate substanţială care să ţină loc de subiect al muririi şi, afară de aceasta, atunci când există un la-ce”, o lume, ca un altul corelativ, ca să mai poţi muri. În lumea nopţii nu se poate muri.

Mi-am dat seama – continuă Autorul – pe ce teren lunecos sau de-a dreptul neexistent trăiesc eu, deasupra unei bezne din care puterea întunecată izbucneşte după plac şi, fără să ia în seamă bâlbâială mea, distruge viaţa *4*

Poate că viaţa începe să existe prin actul în care ajunge să fie distrusă? Asta înseamnă că omul are identitate în actul în care o pierde, o dă în dar, fără să ştie cine poate să o primească sau dacă măcar există cineva care să poată asta. Dar *a fi în* noaptea scriiturii nu-i oare o „identitate” de alt fel? Poetul, refuzând identitatea vieţii, deoarece aceasta îi e închisă din pornire, nu se retrage oare în monada *eu-M-s & u-care-scrie* afirmându-şi identitatea în stil, în sens, în „autoritatea” scriiturii? Kafka refuză această identitate-surogat: existenţa lumii scrisului

nu e apartenenţă identificatoare, nu înseamnă să fii *acceptat* în castelul poeziei. Scriitorul nu are, cu alte cuvinte, „substanţă de scriitor”. Existenţa scriitorului e labilă, e o non-existenţă care se pierde în adâncul obscurităţii. Nu există propriu-zis *două* existenţe, două frici de a muri; există numai identitatea reală diurnă, lipsită de un sens de identitate, şi identitatea „mimică” a scriiturii. Scriitorul se agaţă de masa de scris ca un naufragiat de scândura l-ai, ştiind dinainte că e menit să se scufunde.

Existenţa scriitorului depinde realmente de masa de scris, iar dacă vrea să evite nebunia nu trebuie, la rigoare, să se depărteze niciodată de masa de scris, ci trebuie să se agaţe de ea cu dinţii.35

3. Identitatea proprie şi tatăl

Omul îşi încearcă identitatea sa în raport cu altul, o aşteaptă de la altul. Altul preferat este pentru Kafka tatăl; însă prin „distrugerea” tatălui se consumă şi se distruge totodată şi distrugerea fiului.

Kafka pune problema identităţii sale aflate între scriitură şi realitate în *Scrisoare către tata.* Această scrisoare nu vrea să fie un mijloc de comunicare, nu intervine să modifice raporturile fiului cu tatăl, ci transmută orice realitate trăită, toată acea *Lebenswelt* a lui Kafka, într-un fapt de scriitură. Pe scenariul unui limbaj închis sub aspect formal, este reprezentată „viaţa” fiului care pune la dispoziţie lăuntrul său pentru a face din el materia lumii nocturne a scriiturii.

În *Scrisoare către tata* Kafka îşi pune la încercare propria-i identitate în confruntare cu identitatea tatălui. Planurile celor două existenţe uneori se opun, alteori converg, dar la sfârşit ratează comunicarea (fie ea convergentă, sau divergentă, sau antitetică). Fiul îşi pune tatăl în condiţia de a nu mai putea asculta; scrisoarea e o simulare „nocturnă” a uciderii tatălui. Tot ce acesta ar putea să fie este deja epuizat în cuvintele pe care fiul i le adresează. De aceea tatăl nu mai are posibilitate de răspuns; un act de iubire filială al lui Franz Kafka faţă de

tatăl său a fost chiar acela de a fi omis să-i trimită scrisoarea. În afară de acesteia tatăl nu mai avea motiv să existe. Chiar în scrisoare, de altfel, el deja nu mai exista. Apărarea încercată de Franz în favoarea planului literar al propriei existenţe va consta în depăşirea punctului de vedere moral: deosebirea dintre ei e atribuită tatălui, însă nu din „vina” lui. Ea se datorează unei nevoi altoite în esenţa fiului, care e nevoit să recunoască:

„Vezi *Op. cit.,* p. 83.34 Vezi *Op.* ***cât.jp.*** 82.

Vezi *Op. cit.,* p.

214

215

chiar dacă aş fi crescut liber de influenţa Ta, n-aş fi devenit un bărbat aşa cum voiai

Tu.3

Deosebirea e predestinată prin „cealaltă” origine a fiului, aceea maternă, care se configurează în termenii unei dualităţi cosmice între „forţă” (reprezentată de originea paternă) şi receptivitate, sensibilitate, sau de acel „imbold matern… care acţionează mai secret şi mai sfios” (alineatele cinci şi şase).

Tentativa de a se identifica pe sine pornind de la cele două origini este deja prejudiciată de această dualitate care devine ambiguitate în alcătuirea fiului. Ca rezultat nu avem o compoziţie armonică superioară, o sinteză, ci prăbuşirea identităţii proprii:

această

Tu ai înrâurit asupra mea aşa cum trebuia; dar trebuia neapărat ca sub înrâurire eu să sfârşesc prin a sucomba.37

Alternativa, pe planul existenţei diurne, la dependenţa faţă de tatăl său, putea fi numai o transpunere a propriei subiectivităţi în aceea a tatălui, altfel spus, căsătoria (apropierea tatălui ca funcţie-de-tată). Kafka e cu totul sincer atunci când declară:

Să te căsătoreşti, să întemeiezi o familie, să accepţi toţi fiii care se nasc… este, potrivit convingerii mele, ţelul cel mai înalt pe care un bărbat poate să şi-l propună.38

Kafka scapă acestei ispite de identitate. A deveni-el-însuşi propunându-se ca propriul său altul natural, a schimba rolul antagonistului cu acela al protagonistului, a obţine deci o identitate potrivit genului, însemna să răpească scrisului posibilitatea sa primă care este distanţa, diferenţa, deplasarea metodică a propriului său mod-de-a-fi-el însuşi. Căsătoria ar fi fost o uzurpare a figurii tatălui, un a deveni-tu-însuţi-ca-tatăl, care reproduce culpa originară identică a lui a deveni-precum-Dumnezeu. Scrisul nocturn salvează de identitatea uzurpată.

Simţul unei aşa-zise „dreptăţi" e menţinut viu de către fiu în măsura în care el poate să o facă să conteze în neîncetata lui acuză împotriva tatălui. Punctul crucial al „deciziei" kafkiene e constituit de perspectiva căsătoriei. Kafka îşi apără propria „non-identitate" împotriva identificării matrimoniale.

Impedimentul esenţial şi, din păcate, independent de fiecare caz în parte, era că eu, nu-i nicio îndoială, sunt spiritualiceşte incapabil (*geistig unfarig)* să mă căsătoresc... Mă aflu distrus de asaltul simultan al temerii, al slăbiciunii, al dispreţului faţă de mine însumi.39

Invers, refuzând căsătoria, Kafka *îşi apără teama sa şi slăbiciunea sa* care-i sunt în acelaşi timp şi forţa în viaţa-ca-luptă. Perspectiva căsătoriei, acel a te face-aidoma-tatălui, adică concilierea celor două planuri, sau a celor două timpuri, al nopţii şi al zilei, ar crea o identificare potrivit unei calificări deja scontate în care se afundă posibilitatea existenţei, existenţa ca posibilitate. Kafka se decide pentru non-decizie şi îşi ia asupra sa responsabilitatea conştientă a non-opţiunii.

Dacă vreau să mă eliberez de raportul nespus de nefericit ce mă leagă de Tine, trebuie să fac ceva care să nu aibă cu tine nici cea mai mică legătură; căsătoria ar fi cea mai mare şi cea mai onorabilă independenţa, dar în acelaşi timp e strâns legată de Tine. A voi să dezvălui toate astea are deci ceva nebunesc şi orice încercare e aproape pedepsită cu nebunia.4

Nebunia e pedeapsă, căsătoria deci apare ca maxima

culpă, păcatul originar. Căsătoria distruge structura dual a existenţei, coexistenţialitatea lui unul altul; femeia nu are, ca să zicem aşa, putinţa alterităţii, raportul cu femeia nu e un raport autentic, deoarece bărbatul în eros nu are de a face decât cu sine însuşi. Erotismul e autoerotism. Căsătoria e un act „fals", fiindcă, voind să realizeze personalitatea independentă, ajunge la modelul tatălui.

Aceasta nu implică o identificare gândită aproape ca acceptare, ca exploatare a propriei slăbiciuni şi dependenţe. Pentru a se salva de această cădere masochistă, melancolică, pentru a nu cădea în *sofismul sărăciei* (mistificare a lui a nu avea şi a lui a-nu-ţi ca „valoare" superioară, calitate şi bogăţie a lui a fi-sărac, sărăcie ca „beatitudine"...), Kafka trebuie să se păstreze în poziţia sa de acuzator, atribuindu-i tatălui prima cauză şi responsabilitate a propriei şi necesarei lui defecţiuni de fiinţă, nulităţi, non-identităţi.

36 Franz ICafka, *Confessioni e clari,* Mondadori, Milano, 1981 (3), p. 640.

37 *Op. cit.,* p. 642.

38 *Op. cit.,* 678.

216

39 *Op. cit.* 683. * *Op. cit.,* p. 683.

217

Simţul meu de vinovăţie depinde de Tine şi este chiar prea conştient de propria-i singularitate.41 Sentimentul de nulitate care adesea mă cuprinde (un sentiment care sub alte aspecte poate să fie nobil şi fecund) îşi are complicatele lui origini în influenţa Ta.

42

Influenţa paternă acţionează asupra nucleului intim al subiectivităţii fiului; culpa continuă a tatălui nu constă în vreun act al său, ci în pura lui prezenţă care condiţionează actul originar de a fi al fiului. Tatăl nu a încetat vreodată de a-l „genera" pe fiu. Culpa tatălui nu-l descătuşează pe fiu, ci îl alungă înspre „singularitatea" lui coincizând cu sentimentul nulităţii lui.

Aspectul impunător fizic devine totuna cu exclusivismul patern care-l anientizează pe fiu, anientizând şi orice „altul” posibil ce se arată la orizontul subiectivităţii lui. Atunci când Franz arăta interes pentru cineva, când dădea semne că tinde spre o viaţă spirituală autonomă, intervenea tatăl „cu insulte, calomnii, profanări” la adresa obiectului noului său interes, la adresa respectivului prieten:

fără să-l cunoşti – acuză Franz – Tu l-ai comparat cu o gânganie respingătoare; ca şi alte daţi, când era vorba de persoane la care eu ţineam, ai citat zicala cu câinii şi purecii

43

Animalul respingător este regresiunea şi degradarea subiectivităţii, întoarcerea la *trup,* care e punctul cel mai de jos al căderii lui „altul”. Corporeitatea e bestialitate, e acel rest de nesuprimat din altul, care se alipeşte „sinelui”, incapabil de a-i sta în faţă. Degradarea animalică a omului, pierderea identităţii sale prin lipsa de autenticitate a „altului”, constituie situaţia difuză de teamă a fiului faţă de tatăl care devine „flagelatorul”.

Acum iese la iveală „culpa” fiului: el uzurpă identitatea tatălui, dar tatăl la rândul său e afectat de o decădere mortală, nu are putere de identitate autentică. Victoria fiului constă în asimilarea apărării tatălui; justificarea tatălui e neutralizată prin faptul că el se află în interiorul scrisorii fiului. Acesta pretinde de la tatăl său imposibilul: o putere atât de mare încât să lase să subziste prin creaţie o alta egală cu ea. Tatăl nu poate duce greutatea pretenţiei şi de aceea e condamnat la decădere. El apare ca Dumnezeul ratat, o caricatură blasfematoare a lui Dumnezeu. Fiul are vina de a fi turnat efigia lui Dumnezeu în tatăl; el trebuie să sucombe

41 *Op.* ci/., p. 685. – *Op. cit.,* p. 643.43 *Op. cit.,* p. 646.

acestei culpe – învingătorul este în realitate cel care pierde, dat fiind că nu există un Dumnezeu care să

intervină în ajutorul său.

4. Perspective

Absenţa lui Dumnezeu face corp comun cu regresivitatea textului. Cum prezenţa lui Dumnezeu generează profetul, tot astfel absenţa lui se estompează în scriitura nopţii fără de timp, neînstare de vestire sau de mesaj. Textul e acum viaţă şi experienţă, este „semnificatul" lui însuşi. Neavând o realitate la care să ajungă, fiind croit în afara oricărei transcendenţe, el altceva nu poate face decât să „consume" existenţa în diferitele forme în care aceasta se prezintă.

Odată neutralizată, aşa-zisa „protensivitate" a textului, el poate prin aceasta să absoarbă în sine momentele hermeneutice care se insinuează în acele conexiuni lipsă şi în discontinuităţile tipice care-i sunt proprii. Acestei puteri disidentificatoare, distructive, îi corespunde în subiectul-beneficiar izbirea repetată de iluzie, care devine motorul prim al simulatei succesiuni textuale. De exemplu atitudinea lui Josef K. „cel care pretinde „dreptate" de la tribunalul ce l-a arestat fără niciun cap de acuzare, e acea iluzie care dă naştere de fiecare dată diferitelor „cicluri" care compun *Procesul.* Metonimiile frecvente folosesc la a ţine metodic deplasată intenţia înţelegerii; desemnificarea sistematică „semnifică" amăgirea protagonistului.

De aici derivă caracterul de parabolă şi folosirea unor parabole specifice. Esenţialul parabolei nu constă în ceea ce ar voi ea să semnifice, ci în a avea sens-de-parabolă şi în a sugera o „autoritate" scripturală ce se ascunde în spatele ei. Intenţia unei semnificaţii directe este dezamăgită, dar tocmai de aceea ea se revelă ca iluzorie: nu există interpretări care să poată să dezvăluie sensul ascuns, deoarece *sensul ascuns* nu există deloc. Atenţia cititorului e deviată către implicaţii, către sensuri secundare, analogii… şi se opreşte la nişte obstacole în care înţelegerea directă se poticneşte.

Lumea lui Kafka e populată cu entităţi evanescente care nu rezistă dincolo de prezentul descrierii; puterea

limbajului se concentrează şi se epuizează în figurile şi în situaţiile care apar în avanscena naraţiunii. Ceea ce se spune acum nu e pus la socoteală pentru ceea ce se va spune mai încolo, şi nici nu rezultă din ceea ce s-a spus mai înainte. Limbajul e liber de memorie, personajele nu au provenienţă; nu continuitatea „naratului".

219

este cea care poate da o unitate naraţiunii, ci stilul, structura, rezonanţele, metafora... „Fiinţările mari" scapă din frâiele descrierilor şi stârnesc prin aceasta falsa impresie a unei transcendenţe a lor, în timp ce de fapt n-au o realitate, o „existenţă" adecvată „esenţei" lor. Indiferenţa „fiinţării mari" care este Castelul riscă să fie luată drept indiferenţa oamenilor faţă de el, dar acest lucru rămâne suspendat într-o ambiguitate care nu aşteaptă rezolvare (*„mart wusste nicht, war es Ursache oder Folge" M*); nu se va şti niciodată dacă izolarea lui Dumnezeu, indiferenţa lui chiar faţă de sine însuşi, este consecinţa privirii slăbite, fugitive, a omului, sau dacă nu cumva radicala slăbiciune umană este urmarea împietririi conştiinţei divine. Un fragil echilibru de inconsistenţe reciproce se manifestă la apariţia Castelului. Negativitatea acestei entităţi se reflectă în golurile, în obscurităţile, în frigul şi în căile fără ieşire care împânzesc romanul.

Carenţei ontologice din obiect îi corespunde naufragiul subiectivităţii absolute răsfrânte în sine (ea, după cum spune Adorno, este „fără subiect" 45). Eul nu poartă non-eul înăuntrul lui însuşi, ca putere care să aştepte să se extindă în „natură", ci este în aceeaşi măsură pus şi luat de către un non – (eu) care precede fără origine şi fără putere originantă. Acea părăsire în voia căreia subiectul se lasă, renunţarea la luptă (imposibilă, din lipsa unui antagonist autentic) este predarea de sine în faţa resturilor unei obiectivităţi a lucrurilor căreia îi lipseşte puterea de a *fi-altul.* Subiectul se regăseşte şi se pierde din nou pe sine în nimic-de-ceitate fără substanţă. În interiorul obiectual al subiectului se petrece destrucţia lui; el se străduieşte să atingă din nou absolutul străin în sine

însuşi, reducându-se la animalitatea care-i ţine loc de corporalitate printr-o emanare degradantă.

Circuitul dintre interior şi exterior, subiectiv şi obiectiv sau obiectual, rămâne deschis intervenţiei interpretative a cititorului, care este atras de textul ce provoacă şi violenţele doctrinare şi înţelegerile greşite cărora autorul pare să li se sacrifice. Căci ceea ce s-a spus despre *Castelul* e valabil prin analogie şi pentru *Procesul;* acesta există dintotdeauna, închiderea existenţei faţă de eveniment e hotărâtă încă din capul locului. Episoadele care se succed în roman au rolul de a conduce la o decizie de condamnare niciodată pronunţată. În *Procesul* timpul s-a oprit odată cu faptul arestării lui Josef. Romanul este ocupat de distorsiunile de sens produse de acest arest, care-l pune pe arestat într-o izolare nemaiîntâlnită.

44 F. Kafka, *Das ScMoss,* cât., p. 134.

45 Theodor W. Adorno, *Ges. Schrift*, vol. Io. p. 276.

220

faţă de timp, de spaţiu, de cauzalitate, de raportul cu ceilalţi. Acel aici-şi-acum al arestatului anulează timp şi spaţiu, ne-motivarea arestului anulează cauzalitatea: aceste anulări produc naraţiunea. Eul-arestat se regăseşte ca acel eu-cuget *redus* la maximum de Critica lui Kant – un eu-cuget ca reprezentare simplă, goală în întregime, prin ea însăşi, de conţinut... despre care nu se mai poate spune nici măcar că este un concept, ci o simplă conştientă... = x46

Acest eu nu are potenţa lui de sine-însuşi, nu poate presupune o percepţie a existenţei mele, 4 aşa încât faptul meu de a mă gândi pe mine nu înseamnă decât că eu, ca obiect, sunt o fiinţă sau o substanţă care subzistă pentru mine. 48 De aceea eu nu mă cunosc pe mine însumi prin faptul că sunt conştient de mine însumi ca gânditor49

Acest fapt de a fi „gol” ajunge în punctul în care, trebuind a se recunoaşte că eul care gândeşte diferă de eul care se intuieşte pe sine însuşi, 50

această diferenţă nu mai este pentru el o problemă. Ca urmare, tot ceea ce se întâmplă este acum în eu-cuget,

dar nu pornind de la el, nici pentru el. Eul e constrâns la acea pură şi nudă „libertate transcendentală”, asemenea unui prizonier care este liber în mod negativ din lipsa unei identităţi proprii care să poată fi constrânsă. Arestatul nu are nici măcar o închisoare. Personajul lui Kafka nu are putinţa de a fi-prizonier; după cum scrie el.

46 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vermmă,* A 345 – 346.471 Kant., *Op. cit., A* 346.

48 I. Kant., *Op. cit.,* B407.

49 I. Kant., *Op. cit.,* B 406.501. Kant, *Op. cit.,* B **154.**

221

era la drept vorbind liber, putea să participe ia orice, nu-i scapă nimic din ce se petrecea afară, ar fi putut chiar să-şi părăsească cuşca, gratiile erau distanlate între ele cu aproape un metru, nici măcar nu era ţinut închis.

Libertatea negativă ajunge la ideea „unui oarecare”, a cărui existenţă se consumă în a nu avea putinţa acelei „griji” a omului faţă de om. De aceea absenţa Dumnezeului-Judecător, Iertător, Mântuitor este „puterea „Procesului fără Judecător, ia prezenţa căruia este împinsă până la ultima secătuire evenimenţialitatea reală.

Omului nu-i mai rămâne decât regresiunea în insectă, în acel alt-sine în sine însuşi în care se dizolvă identitatea subiectului narant ca atare. Şinele se prăbuşeşte în propria-i preidentitate teriomorfa. Aşa este conştiinţa protagonistului din *Metarnoifoza* care se poate doar recunoaşte în gângania respinsă de toţi, ca şi copilul ce fusese mereu blocat de către cei „care nu l-au acceptat” în putinţa lui de a-i accepta.

Dar oare nu povestirea însăşi, limbajul, „logosul”… este locul unei a doua acceptări care nu justifică, nu salvează, însă poate să-i recunoască pe ceilalţi, fără a-i mai judeca? Nu e oare adevărat acest loc, pe care îl indică desfăşurarea episoadelor din *Castelul,* în care soarta protagonistului este ridicată la principiu de înţelegere şi de narare a istoriei proprii celorlalţi, acum eliberaţi de povara „protagonistului”?

F. Kafka, *Beschreibmig eines Kampjes.* cât., pp. 291 –

292.

222

Franco Crespi

ABSENŢĂ DE TEMEI ŞI PROIECT SOCIAL

1. Interpretarea cea mai riguroasă a semnificaţiei pe care o capătă la Heidegger sfârşitul metafizicii pare să fie aceea care subliniază nexul dintre metafizică şi istoria fiinţei (G. Vattimo, 1981). Potrivit acestei interpretări sfârşitul metafizicii este şi sfârşitul istoriei fiinţei: sensul autentic al cercetării heideggeriene nu ar îngădui nici atitudinea de aşteptare în vederea unei reuniri a fiinţei şi, ca urmare, a recuperării unei funcţii fondatoare a acesteia (orientare de lectură religioasă sau teologică a textului heideggerian); nici „construcţia unei umanităţi ’neontologice, îndreptate exclusiv către fiinţări şi ocupată cu tehnicile de organizare şi de planificare ale diferitelor domenii ale acestora” (G. Vattimo, 1981, p. 45). Această din urmă poziţie de fapt reproduce în practică concepţia „forte” despre fiinţă a metafizicii „întrucât sfârşeşte prin a atribui fiinţărilor şi domeniilor lor de manifestare acelaşi caracter autoritar şi peremptoriu pe care gândirea trecutului îl atribuia fiinţei metafizice” *(ibid.)*

Situaţia ce ajunge să astfel determinată nu e susţinută nici de aşteptarea unei depăşiri absolute, nici de o angajare absolută în fiinţare, de vreme ce subiectul nu mai apare ca „centru fondator”, şi nici nu-şi mai are locul în vreun centru. Fiecare proiect, în consecinţă, nu mai poate fi gândit în termenii puri ai constituirii transcendentale a raţiunii kantiene (specificare a condiţiilor de posibilitate a priori ale experienţei), ci fiecare problemă legată de dimensiunea transcendentală trebuie gândită în strânsă uniune cu „faptul-de-a-fi-aruncat”, istoriceşte finit, care se derulează între naştere şi moarte” (specificare a unor condiţii de posibilitate înţelese în *sensulfactual* al termenului (G. Vattimo, 1981, p. 47).

Rezultatul acestei reflecţii asupra semnificaţiei cercetării heideggeriene, pe care doar îl amintim aici,

considerând că e cunoscut de toată lumea, merită să fie confruntat cu unele dintre problemele care interesează mai direct teoria sociologică în funcţia ei critică şi de proiectare.

În primul rând, într-adevăr, recunoaşterea sfârşitului oricărei perspective a unei veniri viitoare a fiinţei ajunge să coincidă cu criza actuală a perspectivei utopice de depăşire finală a contradicţiilor, perspectivă ce animase marile concepţii sociologice (de marcă pozitivistă sau marxistă), dominante în prima jumătate a secolului nostru.

223

În al doilea rând, denunţarea caracterului metafizic al atitudinii „empirice", ocupate cu tehnicile de organizare şi planificare, vine să lovească direct în poziţiile, astăzi încă foarte răspândite, prin intermediul modelelor de tip neopozitivist, ale unei tehnologii sociale care se afirmă ca fiind neutră.

În al treilea rând semnul de întrebare pus asupra naturii constituirii transcendentale arată caracterul problematic chiar şi al acelor teorii care, chiar dacă rămân în domeniul hermeneutic (Apel, Habermas), se situează esenţialmente în tradiţia kantiană.

În al patrulea rând, în fine, absenţa unui fundament antropologic absolut (umanism, raţionalitate substanţială etc.) pune în criză capacitatea critică a teoriei sociale, care se descoperă lipsită de repere ideale la care să se raporteze pentru a se opune existentului.

Dacă primul punct poate apărea astăzi ca amplu documentat chiar şi prin atitudinile ce prevalează în teoria sociologică, celelalte trei puncte indică domenii privitor la care mai rămân încă multe de făcut.

Criza temeiului şi sfârşitul ontologiei nu aduc de fapt în dispută numai situarea teoriei sociologice în raport cu dinamica socială, ci acoperă şi ceea ce ar putea fi considerat drept bază purtătoare a socialâtăţii, şi anume condiţia de previzibilitate a modului de a acţiona, asigurată până acum întotdeauna de nişte forme de absolutizare a momentului simbolic normativ (F. Crespi,

1982).

Ajungerea la conştientizare în ceea ce priveşte limitele cunoaşterii vine într-adevăr să se opună experienţei forte a gândirii, caracterizate prin posesia adevărului şi prin temeiul absolut, şi fisurează radical bazele de legitimitate ale puterii şi ale normei.

Problemele ce se deschid aici, pe lângă faptul că sunt multiple şi complexe, sunt şi de natură foarte variată. De aceea, nu ne rămâne decât să procedăm la o alegere a lor, încercând să scoatem în evidenţă acele nuclee problematice, a căror aprofundare să se dovedească utilă dezvoltării cercetării.

Punctele ce vor fi examinate mai jos, fie şi într-un mod foarte schematic şi deloc exhaustiv, sunt următoarele:

a) Care sunt caracteristicile generale ale experienţei absenţei de temei ca fenomen cultural?

b) în termeni de sociologie a cunoaşterii care este tipul de societate şi de experienţă istorică ce face cu putinţă ivirea acestui nou tip de conştiinţă?

c) în ce mod, pornind de la această experienţă, poate să se configureze funcţia critică a teoriei sociologice?

d) în contrastul dintre această poziţie şi cerinţa unui temei forte de previzibilitate socială, e cu putinţă configurarea unei experienţe colective a sfârşitului temeiului sau poziţia *slabă* rămâne fatalmente o gândire de elită şi, prin urmare, tot o formă de iluminism?

2. Recunoaşterea absenţei de temei şi a caracterului ei irevocabil comportă renunţarea la orice ispită de a formula un proiect total de transformare a realităţii sociale, nu numai pe baza ajungerii la conştiinţă a faptului că această realitate scapă, prin complexitatea ei, oricărei intenţionalităţi proiectuale, dar şi pentru că recunoaşterea limitelor ştiinţei scoate în evidenţă violenţa conţinută în voinţa de a imprima experienţei reale simplificarea excesivă a unor paradigme teoretice. Astfel de experienţă e caracterizată aşadar mai degrabă printr-o atitudine de atenţie decât de acţiune/intervenţie: o atitudine care tinde mai curând să arate decât să demonstreze sau să

„construiască”. Faptul că recunoaşterea limitelor nu este prin ea însăşi suficientă, şi că e necesar şi refuzul seducţiei proiectului totalizant şi al violenţei paradigmatice, e demonstrat de aceea că, de exemplu, în niciun fel gândirea lui Kant, care totuşi inaugurează analiza limitei radicale a intelectului, nu ar putea fi asimilată cu experienţa actuală a lipsei de temei. Nu s-ar putea acest lucru nici cu alte forme de gândire, diferite, ca neopozitivismul logic sau pragmatismul, chiar dacă ele sunt în fel şi chip marcate de recunoaşterea limitelor raţiunii.

Ca să putem ajunge la modalitatea *slabă* a experienţei limitei a trebuit aşteptat Nietzsche, care prin unele aspecte o inaugurează, chiar dacă prin altele pare, în practică, să o nege; dar, mai cu seamă, odată cu Heidegger gândirea devine absolută atenţie şi ascultare şi abia prin Wittgenstein se ajunge să se demonstreze printr-un itinerar care ţine de la încercarea supremă de a constitui cu al său *Tractatus* un sistem de gândire logică, autentic forte prin caracterul lui definitiv, chiar dacă e limitat, şi până la acea recunoaştere în final, a pluralităţii jocurilor lingvistice şi a formelor de viaţă) că gândirea trebuie de acum încolo să cedeze orice pretenţie de totalizare. Atunci când se poate spune în legătură cu Wittgenstein, poate şi forţând puţin lucrurile, că el credea „cu patimă că tot ce contează în viaţa omenească este tocmai lucrul pe care, potrivit modului său de a vedea, trebuie să-l trecem sub tăcere” (Engelmann, 1967), atunci când Wittgenstein scrie că numai dacă nu suntem forţaţi să-l exprimăm, „nimic nu e pierdut” din inexprimabil, abia

224

225

atunci experienţa limitei gândirii şi a dicibilului se afirmă cu deplină evidenţă.

O astfel de experienţă nu are nimic crepuscular, şi nici nu este datorată, ea, vreunei cedări către forme de patos estetizant, complăcut de el însuşi: recunoaşterea riguroasă a indicibilului ca limită a dicibilului înseamnă menţinere a unei tensiuni între dicibil şi indicibil, care-şi

are punctul ei maxim în tăcere, ca atitudine „corectă”. Unei astfel de atitudini îi e cu totul străin atât un lirism al indicibilului, care ar fi, chiar el, o tentativă, sortită eşecului, de a capta inexprimabilul, cât şi orice formă de a opune viaţa gândirii, deoarece orice vitalism nu ar fi decât o necuvenită reconstituire a unei referinţe ontologice, şi absolutizare arbitrară a unei imagini simbolice a ceea ce nu poate fi nici gândit, nici spus. Rigoarea unei astfel de experienţe, faptul ei de a nu se preta niciunei derive emotive sau consolatorii, şi nici misticismelor facile ale inefabilului, constituie specificitatea ei.

În momentul în care se ştie pe sine ca transcendenţă, pornind de la experienţa limitei radicale a oricărei forme de dicibilitate, tocmai pentru că e necesarmente legată de o formă determinată de mediere, gândirea reuşeşte să nu transforme această conştiinţă a sa într-o conchidere hegeliană în ceea ce ar privi absolutul ei. Ea se ştie că fiind în acelaşi timp exclusă şi inclusă, adică înăuntrul şi în afara formelor de mediere simbolică, fără ca prin acest ştiut ea să-şi poată rezolva situarea ei, cuprinzându-se pe sine. Ea rămâne în fapt deschisă în transcendere, fără a putea nici să se agaţe din nou solid de determinare, nici să se lase în voia indeterminării. Dar, prin această non-conchidere, gândirea nu cedează nici scepticismului, întrucât faptul ei de a rămâne deschisă o aşază ca „încrezătoare” faţă de capacitatea ei de a se menţine în suspensia unei situaţii de nesusţinut. Ea este de fapt recunoaştere a caracterului *neconciliabil* al situaţiei existenţiale şi a absenţei unei depăşiri definitive ale contradicţiilor ei: nu există, prin urmare, acolo vreun *telos* al povestirii; aceasta, din urmă, dimpotrivă, se prezintă ca experienţă repetitivă, în forme de mediere simbolică mereu noi şi cu grade de conştientizare diferite, ale neconciliabilităţii ca atare.

Lipsa de absolutizare ce caracterizează recunoaşterea, atât a limitei radicale a gândirii, cât şi a neconciliabilităţii existenţiale, este ceea ce constituie conotaţia *slabă* a unei gândiri ce se opune prin natura ei

oricărui triumfalism logic sau istorist.

„Disperarea" acestei gândiri nu are însă nimic dramatic, deoarece de data aceasta şi-a luat rămas bun de la nevoia acelor certitudini dătătoare

de siguranţă, pe care numai formele ideologice absolutizante le pot oferi: patosul absenţei n-ar fi în acest caz decât celălalt versant al credinţei în absolut. Ieşirea din logica absolutizării este într-adevăr şi ieşirea din alternativa speranţă-disperare sau, mai curând, e apertură către o nouă speranţă, neiluzorie, aceea de a putea adera, fără a ceda ispitei de a o nega sau de a o înlătura, la acea neconciliabilitate care este proprie ex-sistării, de a putea, adică, să fim în sfârşit, animaţi de un „instinct de viaţă" (acceptare a neconcilierii), şi nu de un „instinct de moarte" (aspiraţie la o depăşire a neconciliabilului). Este vorba, aşadar, de o acceptare în sens forte a neconciliabilului, nu în sensul unei *renunţări* la luptă care ia naştere din contradicţiile ex-sistării, şi care ar fi un alt mod de *reductio ad unum,* ci în sensul unei *co-implicări* în atari contradicţii, pentru o gestionare a lor care, în loc să le oculteze, se aşază explicit propunându-se drept ceea ce e: formă precară şi instabilă de susţinere temporară a unei situaţii, care e, în ultimă analiză, de nesusţinut.

3. Putem acum să ne întrebăm în ce tip de societate şi de experienţă istorică devine posibilă ivirea unei astfel de experienţe. Ca să răspundem, fie şi în mod foarte schematic, la această întrebare, se cere să facem referire la o serie de fenomene cunoscute: îmbunătăţirea condiţiilor materiale şi structurale ale societăţilor actuale dezvoltate, elementele culturale ce caracterizează epoca ştiinţei şi a tehnicii.

În ceea ce priveşte primul aspect, experienţa sfârşitului temeiului apare ca rezultatul, doar aparent paradoxal, al relativei întăriri a condiţiilor materiale ale existenţei umane, întărire datorată eliberării treptate de cerinţele primare ale supravieţuirii şi de dominaţia necesităţii, datorită dezvoltării economice şi tehnice.

Pentru ca să se poată ajunge la acea experienţă se cere într-adevăr să fi trecut prin radicala relativizare a formelor culturale: recunoaşterea pluralităţii acestor forme, a diferenţei dintre natură şi cultură, şi deci a caracterului necesarmente convenţional al medierii. Când condiţiile vieţii sociale rămân legate de cerinţe primare de autoconservare, nu ne putem desprinde de previzibilitatea absolută a comportamentelor într-o situaţie, care, fiind cel mai adesea caracterizată printr-un raport dificil şi riscant între om şi mediu şi între unităţi sociale diferite, nu permite să-ţi acorzi luxul unor margini laxe ale puterii, discreţionare, lăsate la voia iniţiativei individuale. Drept urmare, forma de mediere culturală va fi absolutizată: ea devine *natură,* sau legătură *sacră,* şi este astfel ocultată în caracterul ei istoriceşte-convenţional; recunoaşterea acestui caracter este la o adică

rezervată, aşa cum ne învaţă Nietzsche, numai şi numai celor care deţin puterea.

Slăbirea dominaţiei necesităţii face să slăbească şi chingile teritoriale, şi îngăduie o mai largă circulaţie între forme de societăţi diferite, făcând astfel mai uşoară relativizarea formelor culturale. Creşterea diferenţierii funcţiilor şi rolurilor sociale, accentuând trăsăturile individuale provoacă şi lărgirea marginilor de discreţionaritate a valorilor şi a normelor sociale.

Nemaifiind legată în mod preponderent de funcţii de producţie normativă a sensului, ci de funcţii de transformare-manipulare cu caracter tehnico-ştiinţific, gândirea îşi percepe propria-i parţialitate în momentul însuşi în care descoperă în sine potenţialităţi nebănuite: metoda ştiinţifică aplicată la modalităţile înseşi ale cunoaşterii scoate la iveală limitele substanţiale ale acesteia din urmă.

Pe de altă parte, dacă luarea în considerare a raportului ce intervine între condiţiile structurale ale societăţii şi sporirea conştientizării limitelor şi ale caracterului reductiv al gândirii se trece la analiza acelui

tip anume de experienţă istorică ce a pregătit apariţia unei astfel de conştientizări, atunci aceasta din urmă apare şi ca rezultat al conştiinţei sporite a caracterului distructiv pe care-l poate avea absolutizarea produselor gândirii înseşi.

Acest tip de experienţă e prea cunoscut pentru a mai trebui să-l ilustrăm aici: tocmai în acest context se situează de fapt reflecţia hegeliană asupra conexiunii Iluminism-Teroare, până la cele mai recente analize ale legăturii dintre marxismul dogmatic şi Gulag, trecând prin denunţarea nietzscheeană a raportului ce intervine între Adevăr şi dominaţie. Dar mai ales critica raţionalităţii tehnico-ştiinţifice, de la Max Weber la Adorno, este aceea care a pus în evidenţă caracterul distrugător al unei gândiri care, nerecunoscându-şi propriile limite, îşi lua eficacitatea sa operativă drept regulă absolută, angajându-se fără probleme în transformarea lumii.

Violenţa teologiei, a metafizicii, a raţionalismului şi a ştiinţei străbate întregul itinerariu al istoriei noastre ca manifestare a unei gândiri *tari* pe dogmele ei, pe fundamentele ei ontologice, pe criteriile ei „obiective”: tocmai de această violenţă are oroare o gândire ce refuză să se impună asupra realităţii şi tinde să stabilească cu ea un raport hermeneutic mai precaut inspirat din atenţie, care caută să surprindă interacţiunea unor dimensiuni complexe, ce nu pot fi reduse la nişte scheme univoce ale raţionalităţii eficientiste. O gândire, aşadar, care avansează prin încercări şi erori, reflectând asupra consecinţelor pe care

228

ea însăşi le poate dezlănţui: o gândire care tinde să considere drept eroare certitudinea, şi înşelătoare părerea de a fi înţeles totul (J. Lacan, 1955, p. 67).

Luarea critică de cunoştinţă privitor la valenţele distructive implicate în *ratio* şi în raportul *ratio-dominium,* nu se iveşte din cauza unei slăbiri a structurii de putere, ci mai degrabă, în momentul în care, ajungând o atare structură la gradul ei maxim de obiectivare, intră în criză

formele ideologice care o justifică (J. F. Lyotard, 1979).

Puterea apare deci în brutalitatea ei nudă, fără să mai aibă nicio înveşmântare sacrală care s-o justifice, şi poate fi denunţată de o gândire care ştie că este în condiţii de relativă neputinţă faţă de ea.

4. Pentru a înţelege specificitatea pe care o capătă experienţa sfârşitului temeiului chiar faţă de critica lui *ratio* şi faţă de problemele ce se pun referitor la funcţia critică a teoriei sociale, poate fi util să confruntăm o astfel de experienţă cu aceea a cuiva care în acelaşi timp a promovat critica lui *ratio* şi a revendicat funcţiunea critică a teoriei sociale. Poate mai mult decât orice alt filosof contemporan, Adorno a subliniat în mod constant caracterul fatalmente distructiv al raţiunii iluministe şi al formelor utopice bazate pe idealul totalizator al unei iluzorii depăşiri definitive a contradicţiilor istorice. În acelaşi timp Adorno nu s-a dat niciodată înapoi de la un angajament de transformare radicală a ordinii sociale constituite, denunţând orice critică a raţiunii ce nu ar fi fost susţinută de încrederea în raţiunea însăşi şi de apertura către posibilităţi a căror experienţă încă nu o avem.

Faptul că Adorno ar fi fost aproape sigur neîncrezător faţă de orice radicală punere în discuţie a puterii raţiunii, în măsura în care aceasta ar fi sunat la urechile sale ca suspectă de iraţionalism, nu trebuie să ne facă să uităm punctele de contact care intervin între critica adorniană a iluminismului şi experienţa actuală a limitelor gândirii, chiar dacă aceasta din urmă porneşte mai degrabă din discursul heideggerian, faţă de care, cum toată lumea ştie, Adorno a arătat întotdeauna o alergie totală. Nu este vorba prin urmare de a nega deosebirile teoretice, chiar substanţiale, care din alte puncte de vedere pot să subziste, între cele două poziţii, ci mai degrabă de a pricepe, chiar cu ajutorul analizei acestor deosebiri, semnificaţia specifică pe care o capătă astăzi experienţa sfârşitului temeiului, fie faţă de raţionalismul tradiţional, cât şi faţă de problema socialului.

Evident, termenii unei astfel de comparaţii nu pot fi dezvoltaţi aici cu amploarea care s-ar cere, ci numai schiţaţi. Pe calea unei prime aproximări s-ar putea sugera poziţia lui Adorno ca intermediară între poziţiile *forte* ale metafizicii clasice, ale idealismului şi pozitivismului şi cele *slabe* ale nihilismului heideggerian, care anunţă sfârşitul metafizicii şi al ontologiei, ale experienţei wittgensteiniene, care subliniază limitele dicibilului, şi ale poziţiilor ce insistă asupra recunoaşterii caracterului ireconciliabil al ex-sistării. Ceea ce apropie poziţia lui Adorno de modalităţile acestei experienţe este fără îndoială refuzul oricărui caracter afirmativ al adevărului şi al oricărei absolutizări a identităţii. Tocmai în acest refuz se înscrie, în dialectica negativă, o serie de dimensiuni ce apar comune: recunoaşterea caracterului reductiv pe care-l capătă inevitabil forma de mediere simbolică determinată, a cărei funcţie, indispensabilă dezvoltării gândirii, se îndreaptă însă şi în sensul său contrar, adică într-o formă de ocultare care îi este obstacol gândirii înseşi.

La Adorno de fapt însăşi dialectica negativă nu este eliminată din acea conexiune obiectivă, de orbire, care e comună şi altor forme ale gândirii. Trebuie aşadar că şi ea, în ultimă analiză, să se îndrepte împotriva ei însăşi, neputând să se automulţumească în preajma ei însăşi fără să devină la rândul ei formă totalizatoare (T. W. Adorno, 1970, pag. 366 – 367).

Gândirea trebuie astfel să capituleze întotdeauna, dar prin aceasta nu trebuie să se retragă, lăsând să triumfe „obtuzitatea contra-raţiunii realizate" *(ibid.,* p. 365): ea trebuie să-şi păstreze deschisă apertura către posibilitatea *(ibid.,* pp. 45, 249.344), către făgăduinţa a altceva, chiar dacă aceasta nu va fi ţinută *(ibid.,* p. 365), către speranţă, chiar dacă nici aceasta nu poate şi nu trebuie să fie formulată *(ibid., p.* 363).

Neadecvarea dintre gândire şi lucru, excedenţa

realului faţă de gândire *(ibid., p.* 97 – 98, 137) este ceea ce, potrivit lui Adorno, trebuie avut permanent în vedere pentru a menţine deschisă tensiunea către ceea ce rămâne în afara formei determinate a gândirii înseşi: dar caracterul reductiv al unei atari forme nu trebuie să ne facă să credem, aşa cum se întâmplă cu conceptul de reificare al lui Lukács, în posibilitatea unei gândiri lipsite de determinări, în exaltarea unei coincideri imediate între fiinţă şi gândire.

Critica identităţii atacă prin urmare orice formă de absolutizare şi de totalizare, care poate fi înscrisă în însuşi conceptul de imediatitate *(ibid., pp.* 36, 154, 176) sau în conceptul de subiect absolut *(ibid.,* pp. 45, 317, 248).

230

Tocmai prin acest refuz de a absolutiza, atât identitatea (ca în idealism), cât şi non-identitatea (ca în diversele forme ale iraţionalismului), recunoscând că aceasta din urmă, atunci când este preferată *împotriva* identităţii, se transformă ea însăşi în identitate, putem sesiza momentul de maximă apropiere între poziţiile lui Adorno şi cele care subliniază limitele gândirii: în amândouă, într-adevăr, îşi face drum conştientizarea faptului că, dacă gândirea nu poate să se lipsească de medieri simbolice, dat fiind că nu există nicio referinţă care să le fie exterioară, ele, tocmai pentru că sunt determinate, produc contradicţii, care sunt inevitabil legate de funcţia lor însăşi. Ceea ce îl desparte, în schimb, pe Adorno de poziţiile teoretice actuale poate fi regăsit în faptul că critica adorniană a raţiunii este întotdeauna desfăşurată prin referirea, în sens forte, la raţiunea însăşi.

Afirmaţia conţinută în *Dialectica Iluminismului* – „Nu avem nici cea mai mică îndoială, şi este cerinţa noastră de principiu, că libertatea în societate e inseparabilă de gândirea iluministă" (p. 5) – îşi găseşte continuitatea în ultimul Adorno, cel din *Dialectica negativă,* unde, în critica adusă lui Heidegger, se afirmă că „filosofia pretinde astăzi, ca şi pe vremea lui Kant, critica raţiunii prin intermediul acesteia, şi nu alungarea sau eliminarea ei" (p. 76).

Însă, deşi apare clar că nicio formă de gândire ca atare nu poate alunga raţiunea gânditoare, aceasta nu înseamnă că nu se pot căuta modalităţi diferite de cele ale raţionalităţii iluministe sau kantiene.

Fidelitatea faţă de formele discursive ale raţiunii, în însuşi momentul în care are loc deziluzionarea faţă de aceasta şi când se revelă „autodistrugerea neîncetată a iluminismului", constituie poate unul dintre momentele cele mai înalte ale angajării filosofice şi etice ale lui Adorno, dar este şi elementul care – cu toată acea cerinţă proclamată de a menţine deschiderea către diversitate, atât de apropiată spiritului hermeneuticii – îl face cel mai refractar la posibilitatea unei alte modalităţi de utilizare a limbajului filosofic, care este, tocmai ea, încercată de Heidegger şi de hermeneutică.

Însăşi menţinerea, fie şi în negativ, a schemei dialectice pare să marcheze continuitatea lui Adorno faţă de tradiţia gândirii *forte.* Chiar dacă refuză o dialectică ce ar sfârşi în unitatea depăşirii absolute, Adorno nu renunţă la „speranţa concilierii", nici atunci când este vorba de o speranţă a ceva ce nu poate fi definit în niciun fel. Speranţa aceasta, de fapt, este mai presus de toate o formă de *rezistenţă* a gândirii Ampotriva simplului fiind", un semn al „imperioasei libertăţi a subiectului" faţă de

231

obiect (T.W. Adorno, 1970, p. 18). E o referire, aceasta, care arată legătura strânsă cu constituirea transcendentală kantiană şi care face problematică apropierea lui Adorno, aşa cum se vede şi din raportul ambivalent pe care îl întreţine el cu cercetarea empirică sociologică, de acea identificare de posibilităţi în sensul factual al termenului, pe care o menţionam la început, citându-l pe Vattimo.

Negarea utopiei pozitive nu elimină, prin urmare, la Adorno, tensiunea utopică ca apertură către posibil şi către nedeterminat, care rămâne într-o perspectivă de mântuire, chiar dacă chestiunea realităţii sau a irealităţii mântuirii este lăsată în suspensie: ceea ce contează mai

mult este să menţină tensiunea însăşi, dar chiar şi pentru Adorno, gândirea ce se extinde astfel către necondiţionat nu se eliberează niciodată cu adevărat de condiţionările ei şi cade şi ea în inevitabile deformări. Poate că tocmai în pasajul final din *Minima moralia* (T. W. Adorno, 1954, p. 235) în care se face aluzie la mântuire, iese mai clar ambivalenţa lui Adorno în această privinţă. În acel pasaj Adorno indică drept sarcină a cunoaşterii „stabilirea de perspective în care lumea să se dezechilibreze, să se înstrăineze, să-şi descopere fracturile şi crăpăturile, aşa cum va apărea ea într-o zi deformată şi ştirbită, în lumina mesianică”. După ce afirmase că justificarea filosofiei în faţa disperării este că priveşte toate lucrurile „din punctul de vedere al mântuirii”, adică se pregăteşte într-o perspectivă pozitivă de eliberare, care ia naştere din negarea existentului, Adorno recunoaşte că pozitivitatea absolută a mântuirii constituie „imposibilitatea absolută”, deoarece presupune „fie şi cât o adiere” un punct de vedere absolut exterior şi transcendent faţă de existenţă.

Gândirea trebuie prin urmare menţinută în această posibilitate-imposibilitate, într-o oscilare faţă de care problema realităţii sau irealităţii mântuirii devine secundară. S-ar părea deci că semnificaţia aparte pe care o capătă la Adorno orientarea utopică nu intră substanţial în contradicţie cu recunoaşterea sfârşitului (fără întoarcere) al fiinţei, decât poate prin gradul de intensitate cu care este simţită nevoia de a menţine apertura către o pozitivitate a făgăduinţei.

Deci cred că este important să înţelegem, pentru problema ce ne interesează aici, raţiunea profundă a insistenţei lui Adorno, atât în ce priveşte funcţia raţionalităţii, cât şi a aperturii către făgăduinţă: insistenţa aceasta apare, de fapt, ca direct legată de importanţa vitală pe care o are la Adorno problema ordinii sociale şi a luptei împotriva dominaţiei.

5. Imperativul categoric adornian: „Să gândeşti în aşa fel încât Auschwitz-ul să nu se mai repete” (T. W. Adorno, 1970, p. 330) arată gravitatea unei angajări cu

care nu se poate să nu te confrunţi. Problema care se deschide aici poate fi analizată după două linii directoare: prima priveşte cerinţa unei gândiri care să nu cedeze sau să nu devină, nici măcar implicit, complicea sistemului represiv, păstrându-şi integră funcţia ei critică faţă de logica dominării şi a violenţei; cea de a doua direcţie priveşte în schimb interogarea asupra putinţei de a întemeia consensul şi solidaritatea socială fără a cădea din nou în vreo formă de absolutizare.

Primul aspect, cel privitor la funcţia critică, n-ar părea să întâlnească la nivel teoretic dificultăţile deosebite, ştiut fiind că experienţa absenţei de temei este prin natura ei, constitutiv în antagonism cu orice formă de afirmaţie absolutizantă. Ea îi retrage dominaţiei orice posibilitate de legitimare, tocmai prin critica radicală a ontologiei, a ideii de adevăr, şi a utopiilor depăşirii finale. Modalitatea specifică a acestei poziţionări a gândirii o pune pe aceasta din urmă, într-adevăr, într-o dimensiune absolut străină de ideologia impunerii şi a violenţei, făcând-o în chip obiectiv un element de dezagregare a structurilor de dominare. Dar la nivel practic această posibilitate poate fi obţinută numai rămânând fideli acelei tensiuni dintre dicibil şi indicibil, altfel se recade cu uşurinţă într-una dintre formele dezangajării estetizante sau a iraţionalismului facil de care Adorno pe bună dreptate se speria, deoarece e cedare în faţa existentului şi a logicii dominaţiei.

Recunoaşterea limitelor radicale ale gândirii este fidelă faţă de ea însăşi numai dacă rămâne riguros de veghe faţă de recăderile, totdeauna posibile, în noi forme de absolutizare univocă, ce ar readuce-o, pe o cale sau alta, la metafizică.

Apelul lui Adorno la raţiune şi la făgăduinţa mântuirii îşi găseşte astfel aici justificarea, nu atât ca invitaţie de a rămâne fideli modelelor raţionalităţii iluministe sau dialectice, cât ca punere în gardă faţă de pericolele de cedare incluse chiar şi în gândirea caracterizată prin lipsa de temei, atunci când ea nu ţine cont de tensiunea

anevoioasă ce o constituie în specificitatea ei.

Poziţia lui Adorno devine şi mai lesne de înţeles dacă se iau în considerare diferitele implicaţii conţinute în cel de al doilea aspect al problemei analizate aici, şi anume acela privind posibilitatea de a întemeia o ordine socială pe baza unor principii relativiste şi explicit convenţionale. Dacă se consideră funcţia socială a culturii, ca schemă semnificantă constituitoare de „realităţi" (semnificaţii), şi se observă natura specifică a

232

233

acelor forme determinate de mediere simbolică, în care sistemul cultural îşi găseşte obiectivarea sa, atunci trebuie să se recunoască că respectiva funcţie presupune cu necesitate o reducţie, într-un fel absolutizantă. Determinarea ca atare e într-adevăr o absolutizare bazată pe selectarea anumitor dimensiuni şi excluderea tuturor celorlalte. Or, fiind cultura rezultatul reflexivităţii conştiinţei, funcţia ei apare direct legată de problema de a asigura grade de certitudine privitor la sensul vieţii şi la regulile, modului de a acţiona, într-o situaţie în care conştiinţa, tocmai în măsura în care e ruptură a nemijlocitului, e caracterizată de nesiguranţa ontologică. Faţă de această nesiguranţă şi de cerinţele de sens şi de normativitatea pe care ea le presupune, nu poate să existe aici, la nivel colectiv, nicio ordine culturală *slabă,* deoarece o asemenea slăbiciune ar ajunge să compromită de-a dreptul posibilitatea însăşi de a constitui acele dimensiuni de identitate şi de apartenenţă pe care se întemeiază, de fapt, orice ordine socială…

Condiţia esenţială a *previzibilităţii* modului de a acţiona în vederea constituirii socialului nu poate fi asigurată, cel puţin în ceea ce priveşte cerinţele primare ale autoconservării şi ale convieţuirii paşnice, decât de nişte reguli ale jocului sigure şi indiscutabile, adică absolutizate. Orice dezechilibrare privind siguranţa acestor reguli ar mina într-adevăr baza însăşi a ordinii sociale. De aici tendinţa constantă a culturii de a se

sacraliza, prezentându-se ca *natură* sau ca fiind fondată pe bazele imutabile ale *Teologiei,* ale *Raţiunii* sau ale *Legilor* ştiinţifice, în căutarea unei legitimări absolute care să-i permită să-şi modifice caracterul ei de produs convenţional-istoric şi să stabilească un automatism al reflexelor modului de a acţiona individual şi" colectiv, de o putere egală cu aceea a mecanismelor instinctuale. În chip învederat, cultura, tocmai pentru că este mediere, nu reuşeşte niciodată să fie absolutizată complet, şi ca urmare se iveşte în dinamica socială o marjă mai mult sau mai puţin laxă de imprevizibilitate şi de incertitudine. Rămâne oricum faptul că iară un anume grad de absolutizare nu ar putea exista societate.

Regula care ar relativiza toate regulile nu poate face parte din sistemul însuşi al regulilor; conştiinţa lipsei de fundament absolut al regulilor poate subzista numai în afara jocului, însă, în momentul în care jucăm, regulile nu se mai pot negocia: în social jocul nu se poate opri niciodată, el e o chestiune de viaţă ori de moarte. Se arată aici contradicţia profundă ce subzistă între experienţa limitelor gândirii, orientată prin rigoarea ei spre a sublinia caracterul reductiv al oricărei forme determinate de mediere, şi aceea a ordinii sociale, care poate să se menţină numai

datorită unor reguli absolutizate. La nivelul teoriei sociale se cere prin urmare să recunoaştem, concomitent, alături de limita formelor de mediere simbolică, şi necesitatea absolutizării lor: ba chiar tocmai recunoaşterea tensiunii dintre dicibil şi indicibil, determinat şi indeterminat, este aceea care pune în evidenţă o astfel de contradicţie.

De altminteri însăşi dinamica socială vieţuieşte numai prin gestionarea, în forme de echilibru instabil şi în continui procese de transformare, a unei astfel de diferenţe: de fapt, dacă e adevărat, aşa cum s-a spus, că societatea ca sistem de determinări are nevoie de un anumit grad de absolutizare, e tot atât de adevărat că

socialul este locul experienţei trăite şi de aceea ordinea socială, pentru a persista, trebuie să evite ca formele ei de mediere să se absolutizeze prea mult, adică să sfârşească prin a se scleroza, compromiţând capacitatea ei de adaptare la procesele schimbătoare ale acestei experienţe.

Contradicţia nu este deci atât de ordin teoretic, cât de ordin *practic* şi cu siguranţă tocmai la acest al doilea nivel se dovedeşte că experienţa limitei oricărei forme de mediere simbolică, în comparaţie cu formele *tari* ale gândirii tradiţionale, are o capacitate mult mai mare de pătrundere a caracterului specific al realităţii sociale.

Paradoxal, într-adevăr, ori de câte ori această capacitate ar fi folosită, în chip cinic la nivel practic, după o logică a dominării, ea ar constitui un moment de forţă prin excelenţă. În toate timpurile cei ce au avut putere au întemeiat-o, mai mult ori mai puţin conştient, pe capacitatea de a administra acea oscilare între determinat şi indeterminat, cu ajutorul căreia se menţine orice ordine socială (F. Crespi, 1982, p. 128 şi urm.). Deţinătorii puterii, de fapt, absolutizează pentru ceilalţi regulile jocului, păstrând pentru ei înşişi conştiinţa relativităţii lor, şi tocmai în aceasta constă rădăcina puterii lor. Nu e vorba aşadar de o slăbiciune *teoretică,* ci de o slăbiciune *practică,* ce este bazată pe o opţiune: pe de o parte, aceea de a nu ascunde limitele cunoaşterii, pe de alta, de a nu face uz de tehnici de manipulare pornind de la cunoaşterea acestor limite, ci dimpotrivă, de a promova conştientizarea colectivă a caracterului convenţional al oricărei ordini simbolice. Dar în acest punct se iveşte lucrul care este cel mai dificil în raportul dintre această modalitate şi dinamica socială. Mai întâi de toate, dacă judecăm în termeni de eficacitate istorică, se cere să recunoaştem că radicalul caracter convenţional întâlneşte mari rezistenţe psihologice pentru a fi acceptat: el este de fapt cel care stârneşte chinul nesiguranţei existenţiale. Însă dificultatea la care mă referem constă mai ales în caracterul impracticabil

din punct de vedere obiectiv al modalităţii „slabe”, din moment ce, oricât ar promova ea, până la ultimele consecinţe, conştientizarea caracterului convenţional al ordinelor simbolice, tot ar provoca, din motivele spuse mai sus, sfârşitul oricărei ordini sociale.

Unica poziţie de aplicat pare să fie prin urmare aceea intermediară între lupta împotriva absolutizărilor excesive şi cerinţa de a conserva condiţiile de previzibilitate, care singure permit menţinerea ordinii sociale. Dar aceasta, din păcate, ne readuce la o poziţie de tip elitist (fie ea şi a unei elite care refuză logica puterii, a unei elite neînchistate în ea însăşi, şi nici înstrăinate de realitatea socială, ci deschisă şi disponibilă comunicării) şi marchează sfârşitul oricărei perspective a unei emancipări colective radicale.

Sfârşitul ontologiei şi al oricărui temei absolut al gândirii, ca experienţă a limitei radicale a dicibilului şi asumare a propriei nesiguranţe ontologice, poate fi, în eventualitatea cea mai bună, trăită la nivel individual, dar nu va putea niciodată să devină, cel puţin la nivelul organizării sociale, o experienţă colectivă (dacă nu de altceva, măcar pentru faptul că chiar şi atunci când s-ar putea pune ipoteza unei societăţi de adulţi care să fie toţi „maturi”, ar rămâne întotdeauna problema celor necrescuţi şi a tinerilor, pentru care imposibilitatea oricărui reper sigur s-ar dovedi distrugătoare). Dacă acest lucru e adevărat, nu rămâne decât să recunoaştem imposibilitatea traducerii în practică a unui model de societate fără diferenţieri între cei ce ştiu şi cei ce nu ştiu, între conştienta celui care conduce şi neconştienţa celui care este condus, între cine ştie să relativizeze şi cine are nevoie să absolutizeze. În pofida a orice, experienţa sfârşitului temeiului se descoperă a fi şi ea tot o formă de iluminism.

Reflecţia asupra naturii ordinii sociale dă, prin urmare, o aspră lovitură perspectivelor eliminării puterii şi ale emancipării absolute şi obligă la reformularea în chip mult mai clar a problemei adorniene a făgăduinţei mântuirii în sensul unei tendinţe treptate, care niciodată

nu va putea ajunge la desăvârşire, către adeziunea la oscilarea raportului determinat-indeterminat, o tensiune care să pună în evidenţă, în unul şi acelaşi timp, şi necesitatea şi limita formelor de mediere. Criza care a lovit epoca postmodernă, în timp ce pare, prin anumite aspecte, să favorizeze această experienţă, prin altele pare să o ameninţe, din cauza unor puternice curente de regresiune către noi forme de absolutizare (fideism mistic, fanatism politic, fetişism tehnologic şi consumistic, evaziune estetizantă etc). Astfel de aspecte contradictorii au de altfel o legătură evidentă între ele: cu cât creşte conştiinţa privitor la absenţa de

fundamente absolute, cu atât mai mult creşte neliniştea datorată nesiguranţei pe care o astfel de conştiinţă o generează inevitabil.

Unicul leac la accentuarea, atât a tendinţelor care absolutizează formele determinării, cât şi a acelora care, ignorând necesitatea medierilor, provoacă un exces de nedeterminare în viaţa socială, pare că ar trebui căutat în responsabilitatea etică faţă de cerinţele colective, însă punctul de echilibru apare extrem de delicat şi de instabil. Dacă gândim ca autorii reacţionari ai psihologiei mulţimilor (însă n-ar trebui să-l şi citǎm pe Gramsci?) că masele sunt întotdeauna împinse de forţe emoţionale şi fideiste, atunci nu putem gândi decât în termenii instrumentalizării lor după o linie iluministă *forte;* dacă însă recunoaştem în realitatea democratică posibilitatea unei forme de societate în care absolutizarea este rezervată numai unor reguli fundamentale de convieţuire, care îngăduie o pluritate de jocuri, atunci putem să ne încredem într-o direcţie iluministă *slabă.* Dar şi în acest ultim caz nu trebuie să uităm că nu există nicio dimensiune care să fie cu totul imună la riscurile dominaţiei: experienţa absenţei de temei ne invită prin urmare să acceptăm caracterul lipsei de punct de sprijin ca pe o condiţie normală a existenţei.

REFERINŢE BIBLIOGRAFICE

Adorno, T.W., (1954) *Minima moralia,* Einaudi, Torino.
(1966) *Dialettica dell'illuminismo* (cu M. Horkheimer).
Einaudi, Torino.
(1970) *Dialettica negativa,* Einaudi, Torino. Crespi, F. (1982) *Mediazione simbolica e società,* F. Angeli, Milano. Lacan, J., (1955) *Le seminaire, livre III – Les psiychoses,* Du Seuil, Paris.
1981.
Lyotard, J.F., (1979), *La condition postmoderne.,* Ed. de Mânuit, Paris. Vattimo, G., (1981), *A l de la del soggetto,* Feltrinelli, Milano.

Cuprins

Premisă ...5
de Pier Aldo Rovatti şi Gianni Vattimo
Dialectică, diferenţă, gândire slabă ...10
de Gianni Vattimo
Transformări în cursul experienţei ...26
de Pier Aldo Rovatti
Anti-Porfiriu ...47
de Umberto Eco
Elogiul aparenţei ...73
de Gianni Carchia
Etica slăbiciunii. Simoe Weil şi nihilismul ...82
de Alessandro Dai Lago îmbătrânirea aşa-zisei „şcoli a suspiciunii" ...108
de Maurizio Ferraris
Lichtung-ul lui Heidegger ca lucus a (non) lucendo ... 123
de Leonardo Amoroso
Wittgenstein şi roţile ce se învârt în gol ...149
de Diego Marconi
Când peste satul troienit apare în tăcere castelul ... 165
de Giampiero Comolli
Omul fără identitate a lui Franz Kafica ...191
de Filippo Costa

Absenţă de temei şi proiect social...223
de Franco Crespi
Lector: Marin Mincu
Apărut: 1998 Tehnoredactare: Adrian Gheorghe

238

***I* I**

Îl pensiero debofe *(Gândiţea slabă),* propusă de Gianni Vattimo, a devenit concepţii cel mai funcţional al discursivii filosofic postmodern. „Slăbirea", de care vorbeşl Vattimo, vizează mă\ales o anumită metodă dialectică, „tare", a ideii de progres! general; „filosofarea" (nu mai poate continua în direcţia tradiţională ascendentă i trebuie căutate şi alte căi în sensul *criticii* deschise de către Nietzsche şi Heidegge în această culegere de studii filosofice, centrată pe conceptul *gândirii slabe,* cupţinzân unsprezece contribuţii importante ale celor mai avizaţi teoreticieni italieni actuali, i se comunică „fundamentele" speculative ce ar putea întemeia şi un posib *posmodernism literar*. Oricum, această lucrare constituie un reper serios pentru gândire filosofică contemporană.

Marin Mine
ISBN 973 – 9224 – 20 – 2
Lei 30.000